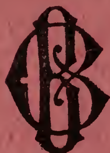
ЛІТЕРАТУРНО-НАУКОВА БІБЛЇОТЕКА. Ч. 31.
За редакцию відповідає Володимир Гнатюк.

Т. Г. МАСАРИК.

# ІДЕАЛИ ГУМАННОСТИ.

Переклав

*Ф. Королевський.*



У Львові, 1902.

З друкарні Наукового Товариства ім. Шевченка
під зарядом К. Беднарського.

# Оповістка.

„Українсько-руська Видавнича Спілка“ видала доси отсї книжки:

В першій сериї „Белетристичній Бібліотецї“:

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | **Стефан Ковалїв.** Дезертир і иньші оповіданя | 1·60 | К. |
| 2. | **Іван Франко.** Поеми. . . . . . . . . . . | 1·60 | „ |
| 3. | **Ольга Кобилянська.** Покора і иньші оповід. | 1·40 | „ |
| 4. | **Ґю де Мопасан.** Дика панї і иньші оповіданя | 1·30 | „ |
| 5. | **І. Франко.** Полуйка і ин. борисл. оповіданя | 1·40 | „ |
| 6. | **Наталія Кобринська.** Дух часу і иньші оповід. | 1·6[illegible] | |
| 7 | **Кнут Гамсун.** Голод, роман . . . . . . . . | 2·2[illegible] | |
| 8 | **Леся Українка.** Думи і мрії. Поезиї . . . | 1·[illegible] | |
| 9. | **Стефан Ковалїв.** Громадські промисловцї. . | 1·[illegible] | |
| 10. | **Уіллїям Шекспір.** Гамлет, принц данський | 1·80 | „ |
| 11. | **Генрик Понтоппідан.** Із хат. Оповіданя . | 1·40 | „ |
| 12. | **Богдан Лепкий.** З житя. Оповіданя. . . . . | 1·20 | „ |
| 13. | **Ґергарт Гауптман.** Візник Геншель . . . . | 1·60 | „ |
| 14. | **М. Коцюбинський.** В путах шайтана. Оповід. | 1·60 | „ |
| 15. | **Уіллїям Шекспір.** Приборкана гостpуха . | 1·40 | „ |
| 16. | **Панас Мирний.** Лихі люди . . . . . . | 1·40 | „ |
| 17. | **Короленко.** Судний день . . . . . . . . . | 1·20 | „ |
| 18. | **У. Шекспір.** Макбет . . . . . . . . . . . . | 1·60 | „ |
| 19. | **К. Ґуцков.** Урієль Акоста . . . . . . . . | 1·40 | „ |
| 20. | **У. Шекспір.** Коріолян . . . . . . . . . . | 1·80 | „ |
| 21. | **Михайло Яцків.** В царстві Сатани . . . . | 1·60 | „ |
| 22. | **Панас Мирний.** Морозенко . . . . . . . . | 0·90 | „ |
| 23 | **Лесь Мартович.** Нечитальник. . . . . . . | 1·60 | „ |
| 24. | **Михайло Коцюбинський.** По людському . | 2·00 | „ |
| 25. | **В. Оркан.** Скапаний сьвіт . . . . . . . . | 1·00 | „ |
| 26. | **Василь Стефаник.** Дорога . . . . . . . . | 1·60 | „ |
| 27. | **У. Шекспір.** Юлій Цезар . . . . . . . . | 1·60 | „ |
| 28 | **Л. Толстой.** Відроджене, (3 томи) . . . . . | 3·60 | „ |
| 29. | **К. Гавлїчек Боровский.** Вибір поезий . | 1·60 | „ |
| 30. | **Ф. Заревич.** Хлопська дитина . . . . . . | 1·80 | „ |

**ЛІТЕРАТУРНО-НАУКОВА БІБЛЇОТЕКА. Ч. 31.**
За редакцию відповідає Володимир Гнатюк.

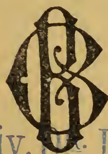
---

## Т. Г. МАСАРИК.

# ІДЕАЛИ ГУМАННОСТИ.

Переклав

***Ф. Королевський.***





У Львові, 1902.

З друкарні Наукового Товариства ім. Шевченка
під зарядом К. Беднарського.

## I.

## Суть і розвій думок про гуманність.

Зміст новочасного ідеалу гуманности. — Сей ідеал розвиває ся почавши від реформациї та ренесансу. — Ідеал природности і природи. — Релїґія гуманности. — Ідеал гуманности неоднаковий в ріжних часах і у ріжних народів: Анґлійців, Французів, Німців, Славян: Росиян, Поляків, Чехів. — Ідеал гуманности XVIII в. — Гуманність і націоналїзм. — Гуманність, народність і социялїзм. — Гуманність і інтернаціоналїзм, космополїтизм (лїбералїзм).

У новочасного чоловіка є одно чарівне слово: „ґуманність“ — „людяність“ — „людство“; ним означує він усю свою творчість, усї свої погляди, так само, як чоловік у середнїх віках усї свої думки та понятя скупив був у слові „християнин“. Той ідеал гуманности, та людяність є основою всїх змагань нашого часу, а передовсїм також і національних; се бачимо вже з Колярового висказу: „Ска-

жеш: Славянин, то нехай все відкликнеть ся: чоловік“.

Почавши від ренесансу та реформациї відроджуеть ся той новий етичний та социяльний ідеал побіч християнського; незабаром стаеть ся він антихристиянським і надхристиянським: чоловік — ідея гуманности, гуманітарність. Сей ідеал розвиваеть ся помалу. Завдяки реформациї стає розум у части свобідним, зроджуеть ся мораль без аскетизму; хазяйність і робучість роблять ся чеснотою; в міру, як ширшає знанє читаня, а особливо сьв. Письма, люди набирають уподобаня до старозавітної енерґії. Рівночасно ренесанс та гуманїзм учать цінити клясичні ідеали житя, найбільше римські політичні чесноти та грецький артистичний погляд на житє та сьвіт. Розвиваеть ся дальше також наука й нова фільософія, що освободила розум від переможного церковного авторітету.

В нових часах набирає держава, передовсїм абсолютна держава, великого практичного значіня; вона підчиняє під себе церков, бо кладе більшу вагу на політичні заслуги, чим на християнські прикмети; римське право та його основа стають складовою частю новочасних по-

глядів та новочасної суспільної орґанїзації. Нова держава стає з часом усе більше й більше демократичною та народною, і та народна держава голосить у XVIII віцї права людини та горожан. (Американська та француська революція). З тих прав людини випливають права народности та мови, піднимають ся права социяльні та господарські (пр. право до працї, до „minimum єствованя“ і богато иньших), а нарештї дізнають зміни права жінки й дитини (новочасне родинне право). Так розвиваєть ся ідея гуманности і втїлюєть ся в новочаснім суспільнім житю.

Суть того нового ідеалу гуманности бачимо ще в тім, що його голосять як природний. Новий напрям думок шукає основ природної релїґії й теольоґії, природного права й природної моралї, природного первісного стану товариства та держави, а вкінцї навіть фільософія основуєть ся на природнім („здоровім“, „звичайнім“) розумі.

Також і нова штука стремить усе більше сьвідомо до природи. Ідеал гуманности, одним словом, се новий ідеал супроти історичного, старого.

В XIX віці виявляєть ся гуманітарне змаганє найвиразнїйше в ріжних пробах витвореня релїґії гуманности (Конт, Фаєрбах і иньші). Взагалї вся новійша фільософія, вся новійша лїтература всїх народів, уся поступова полїтика стараєть ся розвинути та здійснити ідеал чистого людства.

Той ідеал неоднаковий в ріжних часах та у ріжних народів. Анґлїйцї вибразували його доси найбільше всесторонно з фільософічного, етичного, социяльного та релїґійного огляду. Французи кладуть вагу на полїтичну сторону, Нїмцї на фільософічні та лїтературні основи.

Серед славянських народів мають Росияне релїґійно-социяльний, Поляки національно-полїтичний, а Чехи культурно-просьвітний ідеал людскости. У Чехів вістунами чистої людскости були Колляр, Шафарик та Паляцкий, Гавлїчек, а вкінцї Августин Сметана. Колляр виходячи зі старшої нїмецької фільософії, передовсїм із Гердера, формулує ідеал гуманности в дусї просьвітної фільософії, та вже Сметана надає йому социяльну закраску. Чеський гуманїтаризм, се природне продовженє ідеалів Чеських Братів.

дається ся політичних і социяльних прав. Приміром загального права вибору домагають ся кінець кінцем тільки на основі людяности, на основі рівности людини з людиною. І так домагають ся на тій самій основі не тільки політичних, але й господарських прав, і се властиве значінє социяльного руху в останнїх часах. На основі політичних ідей братерства та рівности домагають ся не рівности взагалї, але господарської рівности. Так то на основі ідеї гуманности, що має бути практично переведена і не має лишити ся тільки абстрактом, повстає домаганє господарської рівности. А братерство значить комунїзм. — Так розуміють гуманність социялїсти всїх відтїнків.

Розуміється ся, що социялїстична ідея гуманности і комунїстичний гуманїзм зміняють ся протягом часу. Комунїзм можна всяко розуміти та переводити. Тим, чим є социялїзм тепер, не був він зовсїм перед пятьдесять і більше роками. Старший социялїзм, що почав ся в XIX в. головно в Франциї та Анґлїї, був поперед усього етичний і наскрізь релїґійний, а ще й нинї є такого социялїзму доволї (християнський социялїзм). Та побіч і після того социялїзму повстає дальшим тягом більше

ґосподарський і політичний рух, а своє типічне заступство находить він у теперішних часах у всїх цивілїзованих і економічно поступових краях у марксизмі та социялдемократії.

Той социялїзм основували головно Маркс і Енґельс. Його фільософічний зародок виплив передовсїм із системи Ґеґля.

В трийцятих та сорокових роках XIX в. мала Геґелївська фільософія величезний вплив на молодші уми. З тої фільософії виходить головно Л. Фаєрбах, що сформулував ідеал гуманности на релїґійнім підкладі. Що правда, релїґія Фаєрбаха була вже лише релїґією гуманности. З того — не скажу матеріялїстичного, та все дуже близького таки до матеріялїзму — гуманїзму Фаєрбаха виходять Маркс і Енґельс. У своїй книжцї „Сьвята Родина“ признають ся оба до „реального“ гуманїзму. Словом „реальний“ означають вони гуманїзм не утопійний.

Метафізичною основою Геґелївської фільософії був пантеїзм, наука, що індівідуум, народи, вся людскість і природа, всьо вкупі, се Бог. Сей загальний пантеїзм перетворив передовсїм Фаєрбах та радикальні Геґелїянцї на гуманїстичний пантеїзм. Бог по їх думцї, се чоловік і люд-

скість. Ідеал, якого християни шукають в Бозї, находять тамті в чоловіцї; чоловіка підносять до значіня Бога. Але й сей Бог іще не вдоволяв полїтичних наступників Фаєрбаха — Маркса й Енґельса: вони бачать чоловіка в пролєтарії; коротко сказавши: всю масу пролєтаріїв роблять Богом.

Основною метафізичною наукою Маркса є так званий історичний матеріялїзм; деякі говорять про матеріялїзм „економічний“. Се передовсїм метафізичний матеріялїзм, отже атеізм і т. зв. психольоґічний матеріялїзм, тобто віра, що в чоловіцї не має (безсмертної) душі. Той матеріялїзм був у 40-вих та пятьдесятих роках XIX в. сильно розповсюджений по Европі, і то не з фільософічних причин, а тільки з полїтичних. Матеріялїзм власне часто буває реакцією супроти другої реакциї, релїґійної. Таким чином змагав ся матеріялїзм навіть у часї, коли притлумили полїтичну революцію (1848), коли конкордат і реакцийні власти запанували головно в Нїмеччинї та Австрії.

Другий елємент економічного матеріялїзму можна виразити словами Фаєрбаха: „Чоловік є тим, що він їсть“. Дух, кожда духова праця є ділaнем, виплодом

тіла; тіло удержуєть ся їдою, тому дух не є нічим иньшим, як витвором їди; а що їду здобуваєть ся працею, отже остаточно дух є випливом праці та ґосподарської продукциї взагалї. Чоловік є тим, що він продукує. Таким чином Енґельс і Маркс дійшли з Геґелїянського пантеізму і Фаєрбахового матеріялїстичного гуманїзму до ґосподарського матеріялїзму до науки, що продукцийні відносини (рід і спосіб праці і т. и.) творять реальну основу всього суспільного житя, а передовсїм усього того, що Марксисти називають „ідеольоґією“. Слово „ідеольоґія“ вказує на французьке походженє; Наполеон I любив завзято дорікати ідеольоґам та кепкувати з них, розуміючи під ідеольоґією нереальний та непрактичний утопізм. Фільософія, штука, релїґія і держава, всьо, що ми зовемо духовим житєм у найширшім значіню того слова, після науки економічного матеріялїзму є такою ідеольоґією, нічим реальним, тільки лише „рефлексом“, відбитим образом, відблиском ґосподарських відносин. Одиноке реальне житє, се господарське житє. Цїла історія, весь розвиток залежить від того, як чоловік здобуває собі поживу і що взагалї може здобути для заспокоєня своїх ті-

лесних потреб. Також обичайність та мораль є тільки ідеольоґією, в них нема ніякого реального значіня. Так як Маркс і Енґельс не клали пізнійше на обичаєві стремлїня та ідеали ніякої ваги, так ще й нинї чуємо дуже часто на социялїстичних зборах дорікaня проти „морального тарабана“, як коли-б усї проповіди про мораль були тільки якимось, скажемо так, замаскованєм сучасних, дуже неморальних ґосподарських відносин.

На тій основі історичного чи економічного матеріялїзму насувають ся деякі дальші висновки. Передовсїм той, що властивим чоловіком є маса пролєтаріїв, а не індівідуум (навіть не пролєтарське індівідуум), та й то не маса одного народу, а тільки всьої людскости. З відти й Марксівський інтернаціональний оклик: „Пролєтарії всїх країв, єднайте ся!“ Се значить: індівідуум, особисте „Я“ тратить супроти маси своє значінє, або по словам Енґельса, індівідуум, се дрантє. На тій основі історичного матеріялїзму є социялїзм сьвідомо антиіндівідуалїстичний. Тим то сьвідомість, а в данім разї й совість одиниці не має для нього ніякого значіня, а тільки сьвідомість і совість колєктивної, розумієть ся, пролєтар-

ської маси. А що пролєтаріїв богато більше чим капіталїстів, то на основі загально признаного прінціпу більшости знаходить социялїзм людство та людяність в масї пролєтаріїв, в їх бажанях та стремлїнях.

На перший погляд разить таке прикре знехтованє індівідуалїзму, та про те социялїзм не вводить тут у сути нїчого нового. Кождий, хто глядить на нацию та національність як на представителїв людяности та людства так, як се роблять наші гуманїсти, той в основі звертаєть ся проти індівідуалїзму. Кождий полїтичний бесїдник має успіх, коли в імя люду гримає проти немилих одиниць чи партий, і нїхто не питає його, чи і яким правом може він говорити іменем люду і звідки він знає, як той люд судить про дану річ. А так само що значить для вірного церква? Всьо — індівідуум нїчого. Як бачимо, та сама гадка являєть ся перед нами в найріжнїйших відтїнках; націоналїзм і церковна віра також антііндівідуалїстичні.

А однак виринає само від себе питанє: коли індівідуум не має нїякої вартости, як се голосять колєктивістичні погляди, то звідки-ж потім маса тих інді-

відуумів набирає нараз вартости? Коли індівідуум не має ніякої вартости, коли його сьвідомість та совість не має ніякого значіня, чому потім тисячі індівідуумів не тільки є чимсь, але напослїд усім? Пересада коллєктивізму очевидна; — і вже тепер можемо затямити собі, що одним із найбільше пекучих питань нашого часу є зрозуміти суперечність між індівідуалїзмом і коллєктивізмом, без огляду на те, чи він являєть ся в національній, церковній, социялїстичній чи якій формі.

Социялїсти твердять, що нема обичайности і моралї, обовязкової для кождого чоловіка, кождого народу і по всї часи, а є тільки одна клясова мораль, бо вся суспільність полягає на клясовій боротьбі; кожда (економічна) кляса має свою мораль і свої етичні цїли: капіталїст, пролєтар, промисловець, робітник. Одної загальної моралї, що лучила би богатого й бідного, зовсїм нема. По моїй гадцї й се пересада. Правда, є ріжні кляси зі своїми власними інтересами, сього ніхто не заперечить; та й те годї сказати, щоб вони взаїмно любили себе. Та про те дасть ся тілько сказати, що мимо всїх ріжниць признають ся таки деякі загальні обичаєві

основи. Воно правда, більше маючий чоловік, богатир, чоловік середно заможний і робітник, кождий має свої обичаї, свій спосіб житя, що переходять із роду в рід. Правда й те, що й народи відріжняють ся своїми обичаями. Та про те ніяк не можна сказати, щоб вони в сущних обичаєвих поглядах цілковито ріжнили ся — бодай не можна сього сказати про арийські народи. Власне історія гуманности показує нам, що народи в тім ідеалї згідні. Кождий представляє собі той ідеал дещо инакше, але досить на тім, що людскість має такий загальний, спільний ідеал. Ми мусимо зазначити се з натиском супроти тих тверджень, буцім то люди, покидаючи якусь давнїйшу, особливо християнську, церковну мораль, зовсім атомізують ся, роздроблюють ся на поодинокі індивідууми. Се не правда; але неправдива й наука социялїстів, що є лише клясова мораль.

Самі Марксісти з тим пересадним твердженєм заходять у глухий кут. Найпершою метою Марксістів є ґосподарська рівність. Однак се бажанє опираєть ся на обичаєвих ідеалах гуманности. Коли-ж люди не признають тих ідеалів, то хто й яким чином може перевести ту рівність?

На се дає Марксіст відповідь: „держава! Не спускаймо ся на мораль, держава мусить перевести жадане рівности“. А щож таке держава? По думці Марксістів держава також „ідеольоґія“, отже щось нереальне, без впливу, а проте має вона доконати найдальше сягаючу зміну суспільности. До такої явної суперечности доводить пересадний економічний матеріялїзм.

Ще одно питанє: чи ґосподарська рівність має перевести ся спокійно, чи революциєю? І тут перечить собі Маркс. Як усї радикальні социялїсти голосив він революцию; але пізнїйше він сам по троха, а ще більше Енґельс виразно відрік ся від революциї, признавши можливість мирного порозуміня. Та над питанєм: чи революция, чи реформация, годї нам тут дальше розводити ся.

Та отсе доходимо до останньої фази марксівського руху. Тямущі Марксїсти зрікають ся пересадного економічного матеріялїзму і признають ідеольоґію в такім, так сказавши, приличнім обємі, в якім признає її кождий мислячий чоловік. В тім саме лежить „кріза марксизму“; остаточна суть її — признанє передовсїм етичної ідеольоґії, признанє мо-

ралї та обичаєвих стремлїнь не меньше реальними, як ґосподарські стремлїня, ба навіть признанє ґосподарських стремлїнь остаточно також етичними. Доходить до того, що Марксізм вертає назад до свого „реального“ гуманїзму. Я нїколи не сумнївав ся, що так воно й стане ся. Енґельс, а також і сам Маркс, не покидали властиво нїколи ідеалу ґуманности, етичного ідеалу. Енґельс стремів завсїди — як він каже в однім місцї своєї брошури проти Дірінґа — до „справдї людської“ а не лише до клясової моралї. Бернштайн і богато молодших марксістів признають що раз більше конечність та права обичайности й моралї, особливо ґуманїзму. Опроче найрадикальнїйші социялїсти покликують ся все на право природи. А щож таке право природи? Коли воно не зовсїм те саме, що сила, то треба признати, що воно опирає ся кінець-кінцїв на обичайности й моралї, на признаню етичної сьвідомости.

Я нїколи не таїв ся з тим, що я рішучий противник усякого матеріялїзму; та було-б несправедливо, коли-б я не признав — не кажу, його управненя — бо що неправдиве, те не може бути управнене! — але бодай того, що проти одно-

сторонности нематеріялїстичних напрямів, головно церковного, з другого боку виринула власне отся матеріялїстична односторонність. Признаю також, що марксізм через те має великий вплив, що не тілько серед маси робітників, але й усюди побуджує поважно займати ся не тілько ґосподарськими, але й фільософічними та релїґійними питанями. Признаю, що він нас призвичаїв також обичаєві питаня, питаня етичного ідеалу брати більше практично, нїж та моралїзация, якою ми всї так радо займаємо ся. Правда, давнїй социялїзм моралїзував також. Приміром Сен-Сімонова школа була колись широко розповсюджена і в Чехії мала вона вплив. Щоб сильнїйше збратати людий зі собою і скріпити їх у любові, завели були Сен-Сімонїсти пр. такий звичай, носити ґузики на одежи з заду, щоб уже тут при запинаню один „брат“ мусів помагати другому. Таких моральних іграшок було досить богато, і всї ми любимо пришивати нашим братам ріжні ґузики з заду, тай ще так, щоб їх зовсїм не можна запинати... Проти таких утопій та іграшок справедливо звернув ся марксізм. З відрази до бездїльної моралї виходить відтак супротилежна крайність,

аморалізм, як я назвав би той стан, що хоче відкинути моральність, як „ідеольоґію“ зовсім на бік.

В Чехії социялізм почав ся давно, хоча дехто аж тепер починає бачити, що социялізм істнує і в чім його суть. Уже в 30-тих та 40-вих роках були в нас робітничі розрухи. Революция з 1848 року мала сильну социялістичну закраску. Наші демократи величають барикади з 1848 р. та нікому не впаде на думку, що їх ставили та й боронили головно робітники. І социялістичні теорії висловлювано у нас уже давнійше. Августин Сметана, якого роковини сьвяткували ми недавно, признав у нас перший метою чеської фільософії та чеської думки думати социяльно. Сметана, так як Маркс і Енґельс, виходить від Фаєрбаха. Інтересний параллєлізм. Дальше слїд назвати Кляцеля, якого несправедливо позабули, а який ще в 1849 році написав „Листи про початок социялізму й комунїзму“; він переніс до Чехів головно французький социялізм. Сабіна був більш анархістом, передовсїм у своїм романї „Морана“ з 1874 року. В 50-их та 60-их роках промощує собі дорогу християнський социялізм, головно по промислових центрах, у Бернї

та Празї. Як усюди, так і в Чехії був социялїзм у початках релїґійний; аж із нього й на нїм виростає социялїзм марксівський. Тільки неввага до нашого розвитку довела до того, що значна часть інтелїґенциї в останнїх роках переполошила ся сильним зростом социялїзму; социялїзм розвивав ся в нас зовсїм подібно, як у иньших краях; опроче воно й не могло бути инакше в краю найбільше промисловім у Австрії. А коли ми тїшимо ся тим промислом, то чейже мусимо числити ся і з його природною консеквенциєю, з социялїзмом.

Я не хотїв би викликати вражінє, що не згоджуючи ся на деякі теоретичні заключеня марксизму, виступаю тим самим і против робітництва й усеї його маси. Було-б дуже несправедливо не признати великої моральної сили та жертволюбности робітництва. Осуджувати зовсїм робітничий рух, тому, що ми не годимо ся з деякими теоретичними поглядами або деякими полїтичними помилками, се була би крайня односторонність. Ми доси не дбали про маси, а тепер дивуємо ся, що ті маси орґанізують ся самі, а по части й проти нас.

І ще одно! Лїбералїзм мав і має якусь нехіть до моралї. Всї лїберальні

теоретики, головно національні економи, що, хоч не зовсім ясно й виразно, відкидають мораль, є і були також учителями марксизму.

Також не хотів би я твердити, що у нас, у несоциялїстичних верствах, панує більша моральність. Моральність не завсїди можна оцїнювати лише після того, яку теорію хто визнає, а ще менше після виказу пенсийного або податкового аркушка.

В остатнїх часах змагає ся також у нас зацїкавленє ґосподарськими питанями і вже від 1847 року загомонів оклик: збогачуймось! Практичний чоловік не стане сьому перечити; але-ж само збогаченє не може бути найвисшою метою нашого житя; важнїйше те, як уміють люди уживати свого богацтва. Є люди, що хочуть стати богатими і таки богатїють, але роблять ся рабами своїх гроший. І як Христос сказав, що він є паном саббату, так мусить також народ і кожда одиниця стати паном свого богацтва. Се значить: не піддати ся матеріялїзмови, хоч би він був обвішаний ще кращими моральними, релїґійними та иньшими фразами, але бути паном свойого гроша, чесно заробляти гроші та вміти видавати їх чесним спо-

собом. В однім романї Достоєвского розбирають декілька молодих людий проблєми економічного матеріялїзму: деякі мають горяче бажанє стати Ротшільдами. Та справедливо завважує один: „Добре, чоловік наїсть ся до ситу — але що він буде робити опісля?“ Се дуже конечне погадати над тим, куди нам дївати свій вільний час, як упорати ся з богацтвом. Нужда і приклад гонять многих до працї і ми можемо загалом сказати, що люди працюють пильно; але тим, котрим добре поводить ся, виростають трудности, бо вони не все знають, чим заповнити свій вільний час. Чоловік, що від сьвіта до пізного вечера мучить ся в фабрицї, при бюрі, при книжцї — той не є небезпечний! Небезпека починаєть ся тодї, коли нема нїякої працї, але як раз тому починаєть ся небезпека також і в ситого! Се тяжкий социяльний і етичний проблєм — проблєм безробітя; в нїм є вершок задачі социялїзму, але він обіймає також увесь проблєм нашого народу.

---

## III.

## Індівідуалїзм.

Суть індівідуалїзму як протиставлене до социялїзму: субєктівізм, індівідуалїзм, еґоізм. — (Лїтературно-артистичний) аристократизм. — Лїбералїзм. — Анархізм. — Нїгілїзм. – Індівідуалїстичний еґоізм Штірнера. — Наступники Штірнера в лїтературі й политицї.

При обговорюваню понятя гуманїзму, звернув я увагу на те, що єсть богато системів гуманїтарности. Так само й з індівідуалїзмом. Є також богато індівідуалїстичних системів.

Індівідуалїзм боре ся з социялїзмом, оба вони — прояви гуманних стремлїнь. Я ще раз звертаю на те увагу, щоб не дати збити ся з пантелику назвами та поодинокими поглядами, але завсїди доходити до основи.

Фільософічним представителем індівідуалїзму вважаєть ся звичайно Штірнер,

фільософ, що лиш в остатніх роках став звісний через Ніцшого та через новійші літературні й фільософічні стремліня.

В сорокових роках було в Берліні декілька вільнодумних та ліберальних напрямів і партий. Між ними найбільше радикальною була т. зв. лївиця Геґеліянців; а що тоді в Прусах ще не було ніякого парляменту, то ліберальні лїтературні партії мали також хоч невиразні полїтичні цїли. Особливе значінє мали тоді „вольні“, кружок Брунона Бауера, що сходили ся разом у винярні Цаббеля; тут бували в 1841—1842 роках деколи також Маркс і Енґельс, а особливо Штірнер.

Його головна праця „Одинокий“ посьвячена його жінці та любці Марії Денгарт, що ще до 1898 року жила в Льондонї. Один із новочасних індівідуалїстів, анархістичний поет Макай видав біоґрафію Штірнера і задав собі труду, вивідати де що від його жінки. Та вона оповідала дуже мало й нерадо, бо негарно розійшла ся зі своїм мужом. Тільки завдяки трудам Макая дізнали ся ми дещо небогато про Штірнера. Його гріб позабуто, аж Макай і Ганс von Bülow поставили йому новий нагробок.

В коротції хід гадок у Штірнера ось який: Фаєрбахів чоловік і гуманність видають ся йому за надто абстрактні, нереальні. Так само як Маркс і Енґельс хотїли реальної гуманности, хоче також Штірнер брати чоловіка реалїстично, а не ідеалїстично. „Ідеалїстично“ значить у Штірнера те саме, що абстрактно, нереально; сим він хоче вдарити на ціле ідеалїстичне розумінє німецької фільософії. Коли хочу брати чоловіка реалїстично (так розумує Штірнер), то мусить пропасти прогалина між тим, що повинно бути, а тим, що дійсно є. Не людина взагалї є чоловіком, тільки **я**, зовсїм точно означений чоловік, — я, Макс Штірнер є чоловіком, я — чоловік. Людським є те, що **я** роблю, думаю, відчуваю. Той зовсїм точно означений чоловік, те індівідуум є мірою всїх річий. **Я**, отсе мірило всього. Щоб те реалїстичне розумінє ідеалу гуманности було можливим, домагаєть ся Штірнер зовсїм иньшої критики від тої, яку управляє нинїшня фільософія.

Дотеперішня фільософічна критика, хоч сама називала себе критичною критикою (так прозвав її приятель, пізнїйший противник Штірнера, Бруно Бауер), була

тільки услужною критикою, критикою в службі загальних, абстрактних понять. Та нам треба, думає Штірнер, одинокої критики, критики зовсім означеної одиниці, сього одинокого **я**. Аж така критика усуне передовсім усяку ерархію (під сим іменем розуміє Штірнер усякий авторітет осіб та ідей). Коли я є мірою всїх річий, кaже дальше Штірнер, так кінець кінцем менї байдуже до всїх і до всього, тодї — я сам правда. Я тодї найвисша правда, говорить Штірнер, а всьо, що менї в лад, те й праве. Право, се те, що я хочу і роблю. А що досї передовсім позитивна релїґія, держала людий на привязи певних ідей, ідеалів та авторітетів, тому являєть ся конечною потребою усунути сю основу. Та не досить іще усунути тільки позитивну релїґію; треба знищити всї понятя сьвятости. Проте задачею правдивої штірнерівської критики є: розвіяти віру в Бога. Чоловік мусить визволитись від власти привидів. Усї загальні понятя, релїґійні ідеали, полїтичні й иньші ідеї є для Штірнера остаточно лише привиди, мари. Так формулує Штірнер науку свойого учителя Фаєрбаха про антропоморфічну суть релїґії.

Виходячи з того погляду не може бути й бесїди про якусь історію, про якийсь суспільно-історичний ідеал. Історія й будучність держави, церкви, народу, всьо те не має ніякого значіня для одиниці. Та про те Штірнер ще на стілько Геґеліянець, що подає й собі-ж немов фільософію історії, якої зміст легко можемо собі уявити. Всьо, що було доси, то виплід іллюзиї; Штірнер говорить про минувшість лише з погордою. Найдавнїйші часи є для нього часами Неґрів; християнство се для нього китайство та монгольство і головно хорує тим, що хоче зробити чоловіка лїпшим. „Одинокий“ ненавидить усяку реформу. Тим то Штірнер відкидає не лише Греків, Римлян та середнї віки, він ненавидить також реформацию і проби гуманности новійших часів. Також і лїбералїзм ненависний йому в кождій формі. Передовсїм полїтичний лїбералїзм. Штірнер відкидає державу взагалї: держава се насильство над одиницею і тому полїтичний лїбералїзм, що бажає поправити державу, вже сам собою є помилка. Держава, учить Штірнер, і сама собою взагалї на ніщо, тому не слїд змагати до її поправи. В тім показуеть ся знов тільки християнське монгольство та китайство.

Штірнер відкидає також і републику; република, се також держава і через те її не ліпша від абсолютної монархії. Тільки конституцийна держава припадає йому дещо до вподоби, бо в ній він бачить розпад держави. Не меньше не подобаєть ся Штірнерови суспільний лїбералїзм (комунїзм), бо комунїст і социялїст вірить іще в ту мару — „суспільність“. Суспільність, се абстракция — про те геть її! Вкінцї не вдоволяє Штірнера й гуманїтарний чи критичний лїбералїзм. І так являєть ся вкінцї для всеї практики „Одинокого“ одинока норма — сила — а власне — мати силу самому і тільки самому. Сила, се правда, сила йде перед правом, сила стоїть над правом. „Одинокий“, що добив ся сили і користуєть ся нею, він лише досконалий. Людий з хибами або навіть грішників нема зовсїм; усї ми, голосить Штірнер, однаково досконалі.

Отсе в коротцї Штірнерові ідеї, які ми хочемо тепер роздивити річево та історично. Дивлячись історично, Штірнерова фільософія, як сказано, так само як фільософія Маркса й Енґельса, виросла з фільософії Геґеля, а передовсїм із її лївого крила. Фаєрбах і його фільософія гуманности, се була близша вихідна точка як

для Штірнерового анархізму, так і для Марксового социялїзму. Гегель зробив всесьвіт Богом; Фаєрбах бачить Бога в чоловіцї, в людскости; Маркс і Енгельс роблять Богом пролєтарія, масу пролєтаріїв, а Штірнер говорить: Нї, Бог — то я. Таким чином із пантеістичного Бога Гегеля зробив ся індівідуалїстичний Бог Штірнера. Ядром і змислом усього крайного індівідуалїзму є погляд: Бог, — се я.

Супроти того крайнього індівідуалїзму стоїть по другім боцї крайнїй социялїзм Маркса й Енгельса; індивідуум, я — се нїщо. Між Марксом та Енгельсом і Штірнером вибухла вчасно лїтературна боротьба, і від тодї социялїзм рішучо ворогує з індівідуалїзмом. Як Маркс та Енгельс, так само ще й тепер виступають найзначнїйші Марксісти проти індівідуалїзму. Ще недавно Росиянин Плєханов з причини остатнього атентату відкинув зовсім рішучо анархізм. Взагалї заявили ся социялїсти виразно проти чинного анархізму. Социялїзм із одного боку, анархізм із другого, репрезентують для нас нинї два скрайнї напрями ідеалів гуманности. Правда, й анархізм голосить деколи комунїзм, і бували заходи, щоб поєднати оба ті противенства, однак в головному

## II.

## Социялїзм.

Етичні социялїстичні напрями, передовсїм Марксизм. — І социялїзм є гуманний. — Марксів та Енґельсів „реальний гуманїзм“. — Економізм: так прозваний історичний чи економічний матеріялїзм. — Марксів аморалїзм (лїбералїзм).

Социялїстичний рух у своїх найдальших цїлях є одним із численних гуманїтарних рухів. Слово социялїзм значить майже те саме, що: злука, тїснїйше здружене людий.

При кінцї XVIII віку проголошено права чоловіка. В імени тих прав голошено та домагано ся, і ще й до нинї голосять та домагають ся свободи, рівности, братерства. Рівність, те гуманїтарне жадане, є основою социялїзму. Та рівність і братерство можна розуміти всяко і на ріжний спосіб: також задовольняєть ся богато людий тільки окликом, людяністю in abstracto. Але суть у тім, щоб і самому бути чоловіком і дійсно признавати ближнього в його правах яко чоловіка. А тому в імя людяности жадано і жа-

нокі стани з'орґанізовані інтернаціонально.

З ідеї людскости виросла не тільки ідея національности, але також ідея космополїтизму. Та космополїтизм космополїтизмови не рівня. Анґлїєць, Француз, Нїмець, Росиянин розуміє під космополїтизмом властиво пановане своєї власної нациї та мови; менші і малі нациї находять ся в иньшім положеню. Тай їм годї відтягати ся від усесьвітної орґанїзациї. У нас виринув рівночасно з ідеєю національности славянський космополїтизм, як зовсїм справедливо назвав Гавлїчек ческе славянолюбство. Історія учить, що односторонний централїзм шкідний не тілько в малім, але і в більшім та великім, що він мусить набрати житя через автономію природних, ґосподарських, культурних та національних орґанїзаций. Нинї той старший космополїтизм, як його сформулував лїбералїзм, уступає перед більше справедливим рухом до несилуваної інтернаціональної орґанїзациї самостійних культурних народів. Через се уступає в зад і держава перед ідеєю національности.

десь там у царстві думок понад справдішнім чоловіком; народи, як каже Гердер, се природні части людскости. В тім дусї основували Колляр і Паляцкий національність на ідеї гуманности. Колляр, ученик Фіхтого, працював над широким гуманїтарним вихованєм національним.

В наших часах розуміємо ідею гуманности та національности зовсім по народному, социяльно. Народ для нас щось иньше й більше, чим сама (тільки полїтична) нация; народність стає нашою девізою, найблизшим ідеалом наших думок та змагань.

Социялїзм загалом, так як ідея національности, є виразом тої самої ідеї гуманности. Та про социялїзм поговоримо окремо; тут ще згадаємо про иньший елемент ідеї гуманности.

Маю на думцї інтерназіоналїзм та космополїтизм. В самій ідеї гуманности лежить те, що кожда нация має рівне право здійснити в собі людскість; відси випливає гадка всесьвітної орґанізациї всьої людскости. Практичні потреби ведуть крок за кроком до сеї орґанізациї. Нинї вже наука та штука, народне ґосподарство, капіталїзм та пооди-

Факт, що наші воскресителї таку вагу клали на гуманїтарну просьвіту, вияснюєть ся на підставі католицької контрареформациї. — Просьвіта, культура та образованє були окликом народа, що бажав вирватись із духової та етичної темноти. Тому то стремлїня гуманности в XVIII віцї дістали ся до нас із німецької лїтератури (Лєссінґ, Шіллєр, Ґете, Гердер і иньші) та Йозефінїзму і найшли в Коллярі свого горячого речника. Штука, а особливо красна лїтература, має для суспільного житя кождого народа велике виховавче значінє: великі маси народа черпають із штуки, а особливо з поетів свої етичні та социяльні ідеали. Поезия сильно впливає на суспільне житє, на социяльні та полїтичні стремлїня — бачимо се найяркійше на корифеях польської та російської поезиї, на впливі Байрона й иньших.

В наших часах являєть ся ідея гуманности в формі ідеї національности. В остатнїх часах зачинають у нас розуміти те, що ідея гуманности не є противна ідеї національности, але власне народність, так як і поодинокий чоловік повинна і може бути людяна, гуманна Людскість, се не жадна абстракція, уміщена

стоять сї два напрями остро один проти другого.

А тепер ми легко зрозуміємо, як розвинув ся з новочасного духового житя поруч соцыялїзму індивідуалїзм. Поперед усього до слова анархізм треба згадати, що воно значить бездержаве; отже система, що не признає нїякого правлїня, особливо державного, але дальше нїякого релїґійного, господарського, словом зівсїм нїякого правлїня, нїякого авторітету. (Француз Прудон розширив се слово анархізм.) Часто побіч слова анархізм уживаєть ся ще й назва індивідуалїзм. Коли придивити ся глубше річи, обоє виходять на одно.

В тім видї, як нам Штірнер подає індивідуалїзм, є він чисто нїмецькою фільософічною системою. Кладу натиск на те, що се нїмецька фільософічна система. Нїмецька фільософія нових часів, головно її найбільші коріфеї: Кант, Фіхте та їх наступники, були ідеалїсти. Слово ідеалїзм означає тут не етичний, але фільософічний ідеалїзм, ідеалїзм у теорії пізнаваня, отже стілько що суб'єктивізм. Вони вважали ідею, або точнїйше сказати, сьвідомість чимсь більше реальним, нїж сама річ; у них дїйсність стоїть на другім мі-

сції, коли взагалі признаєть ся яку дійсність. Та теорія пізнаваня, яку голосив Штірнер, властива всім німецьким фільософам. І передовсім німецьким. В иньших краях розвинула ся фільософія инакше, не так суб'єктивістично, не так індивідуалістично, як німецька. Правда, Штірнер із субєктивізму вивів ще свої власні і головно етичні формули. Бо коли — міркував Штірнер, — реальний тілько підмет, „Я" і ніщо иньше, то з того виходить, що чоловік, с. зн. знов Я, мусить бути абсолютним еґоістом. Коли чоловік є мірою всїх річий, то знов таки він мусить бути рішучим еґоістом.

А хто-ж таке те ego, те Штірнерове „Я"? Штірнер був учеником не лише Геґеля, але також і Фаєрбаха. Не ідеї, не сьвідомість, — говорить Штірнер, — тілько моє тіло, отсе головна річ у мене. Тим чином зовсім нельоґічно переміняєть ся крайнїй субєктивізм у крайнїй матеріялїзм. Не дух, не ідеї, не ідеали творять моє дійсне Я; моє тїло, отсе міра всїх річий. А матерія, тїло любить тільки свою власну приємність; відси дальше жадане Штірнерового матеріялїзму: Одинокий має дбати тільки про те, що йому миле й приємне. А коли те Я, те тїло дбає виключно

лише про себе, про свою втїху, то Штірнерів еґоізм стає рішучим нїгілїзмом. Значінє його пояснює вже саме слово: всьо инше поза моїм тїлом, се чисте нїщо. „Ich hab' mein Sach auf nichts gestellt“, цитує в своїм розуміню залюбки Штірнер.

Фільософія Канта й його німецьких наступників була, як вказує вже сам головний заголовок його книги, „Kritik der reinen Vernunft“, критицизм, критика всїх утертих ідей і уряджень. Сей елемент приймив також Штірнер, тільки бере не критику Канта, але критику свого „Одинокого“ — абсолютну неґацию всїх річий, винявши тільки „Я“ — тїло.

Сучасний анархізм має ще иньші елементи окрім Штірнерових. Передовсїм позитивізм: се побачимо на Ніцшім. Дуже часто докоряють лїбералїзмови, що він батько анархізму. До певної міри се так, на скілько ґосподарський лїбералїзм був против держави і жадав, щоб держава виступала лише неґативно і сповняла лише службу посїпаки та нічного сторожа для богатих. Штірнер підхопив сю думку ґосподарського лїбералїзму, але пішов дальше і заявляє: не лише в ґосподарськім обсягу не має держава ніякого дїла, вона взагалї ні до чого. Та не лише полїтично, але і в фі-

льософічнім напрямі можна вважати лїбералїзм одним із жерел анархізму.

В пізнїйшім часї, а головно в найновійшім — а сього Штірнер сам певно не предвиджував — повстає з фільософічного, теоретичного анархізму — чинний анархізм, терроризм, атентати на одинниці. Той анархізм, коли мати на увазї масу необразованих анархістів, має свої причини, яких не треба шукати зі сьвічкою. В книзї консервативного письменника Ценкера про анархізм можна знайти правдиве вичислене причин того анархізму: несправедливість публичного устрою довела більшість анархістів без нїякої фільософії до бунту. Там, де панує більша свобода, нема терроритстичного анархізму. В Анґлїї нема домашнього анархізму, хиба тільки чужі анархісти сходять ся тут, — в Анґлїї панує полїтична свобода. За те в Франциї, де не було і доси нема полїтичної свободи, а особливо в Росиї повно анархістів. Також Австрія виховує богато анархістів, хоч вони не все явні, а звичайно ховають ся під іменем якогось социялїзму. Значить, побіч фільософічного чи теоретичного анархізму, як його називають, є полїтичний і ґосподарський, є практичний або чинний анархізм. Певна річ, не все і не всюди воно

легко зазначити виразну межу між чисто теоретичним анархізмом а таким, що починає бути чинним, зриває ся до діла. А се річ важна і тому буде добре ще раз близше придивити ся сути анархізму.

Верніїм ще раз до Штірнера і запитаймо, в чім лежить властива суть його анархізму?

Прихильники дуже величають Штірнера. Згаданий Макай вірить навіть, що книжка Штірнера випре геть Біблїю, що „Одинокий“ стане евангелієм будучности. Критичний чоловік може лиш головою похитати на се. Те, що находить ся у Штірнера, є вже у старших фільософів. Що більш, у них найдемо се виставлене ще з більшою силою! Анархізм Штірнера, се взагалї не анархізм енерґії. Хто не знає докладно розвою новочасних думок, може його виводи при першім поглядї вважати сильними та оріґінальними: приглянувши ся близше, бачимо, як із того анархіста визирає властиво нїмецький філїстер! Таких анархістичних філїстрів сьогоднї богато на сьвітї! Се люди, що великими словами нищать усьо можливе, а в дїйсности навіть не розуміють, що говорять. До тих людий належить Штірнер. По моїй думцї він типовий репрезентант індіферентизму,

байдужности. Візьмім Байрона та прочитаймо його „Каіна“ або „Манфреда“. В Байроні живе також шмат анархіста, та скілько у нього сили та енерґії, який опір, яка борба проти всього того, що він признає несправедливим! У Штірнера про борбу нема й бесїди. Штірнер доказав се найлучше своїм житем, що його система збудована з самих слів. Його головний твір написаний в 1845 р. Тоді вже готовила ся революция: настав 1848 рік, але Штірнер не брав у нїм нїякої участи. Характеристичний спомин знаходимо у Альфреда Майснера. (Прага була тодї взагалї тїсно звязана з Берлїном та Німеччиною). Альфред Майснер прийшов до Берлїна і приніс зі собою рукопис свойого епосу „Žižka“. Він дав його прочитати визначному тодї авторітетови — Штірнерови; а той пояснив здивованому поетови, що він повинен був зробити з Жіжки не героя, але комічну фіґуру — релїґійні проблеми, мовляв, уже давно пережили ся. Се зовсїм до лиця перекладачеви А. Сміта та Рікарда.

Штірнерови було всьо байдуже, він хоче мати спокій тай годї. Він відкидає, неґує всьо неприємне, але робить се лише з потреби філїстерського неробства. Тим

то й сам він і його теорія та його книжка потонули в криниці забутя.

Аж недавно під впливом Ніцшого пригадали собі Штірнера та зробили з нього фільософічного коріфея. Я не перечу, Штірнер дуже інтересний як репрезентант німецької фільософії, а найбільш через те, що довів крайнїй ідеалїзм до абсурда.

Також Штірнерові наступники по більшій части подібні теоретичні анархісти. Про Ніцшого скажу пізнїйше; тут згадаю ще раз про Макая, а з молодших монахівських письменників про Паніццу,що з немалим апльомбом доказує дурницю, буцїм то Гус і анархіст Казеріо рівноважні, бо оба „пожертвували" житє для своєї ідеї. Наведу ще одного молодшого письменника, Гіршберґа, що шумними словами голосить „право грішити" ! На дїлї се людцї часто зовсїм без значіня, що шумними словами голосять таке, що й без того знає кождий. Оте „право грішити", сеж не що инше, як признане,що кождий чоловік слабий, блудить, грішить — а „право грішити" справдї гримить як яка фанфара. Чнаньковитість, а не дїйсна сила.

Крім теоретичного анархізму дехто кладе натиск на анархізм е т и ч н и й,

а як його тип славить Толстого або навіть Христа. Толстой справді не хоче ніякої церкви, також ніякої держави і взагалї ніякого зверхнього авторітету; але він хоче нової релїґії і тому він не анархіст, поминувши вже те, що також не субєктивіст. Подібне дасть ся сказати про Ібзена, особливо про писаня з його давнїйшої доби.

Говорить ся ще про аристократизм. Се лїтературно-артистичний новочасний напрям анархізму й індивідуалїзму, найбільше заступлений у Франциї, — досить декадентська парижська мода.

Дальше хотїв би я вказати на російський анархізм (нїґілїзм). В російській полїтицї й лїтературі остатного півстолїтя питанє про анархізм одно з найбільше пекучих. Творцем російського анархізму можна вважати Бакунїна; він богато переняв від Прудона. В Чехії був він в 1848 роцї провідником т. зв. празької революциї, але Гавлїчек уже тодї відкидав його фільософію, закидаючи йому полїтичний єзуітизм. Бакунїн, як також і другий російський анархіст Нечаєв, голосив, що революция усьвячує всї средства без ріжницї. В сьому добачав Гавлїчек єзуітизм, і справедливо. Від часу

виступу Бакуніна й Нечаєва розвинув ся в Росиї террористичний анархізм. І тому российська література так запопадливо занимаєть ся анархістичним проблємом. Турґенєв („Батьки й діти“) надав ахархізмови імя нігілїзму. Ся назва зовсїм вірно характеризує российський анархізм. Турґенєв сам аналїзує российський анархізм, один із перших у половинї пятьдесятих років, тай пізнїйше ще в романї „Новь“. Та не лише Турґенєв, але всї великі российські письменники займають ся тим проблємом, приміром Пісемский в декількох романах, Салтиков, Лєсков, Ґончаров, Достоєвский і Толстой. Про Достоєвского те можна сказати, що всї його посибірські романи, се боротьба з нігілїзмом. Достоєвский передовсїм вказує (признаю, що нераз несправедливо), як з абсолютного Я робить ся апотеоза самого себе. А що робить опісля той новий Бог? Сотворити він не може, бо такий матеріялїстичний, такий тїлесний Бог, се взагалї дуже немічне, слабе й недотепне єство; оттак не лишаєть ся йому нїчого иньшого, як перечити і нищити — революция і терроризм. Насилє — отсе послїдня рация нїгілїстичного Бога. „Всього дозволене“ — проголошує анархіст Достоєвского.

В чеській літературі і в чеськім житю грає анархізм також деяку ролю, однак в наших окремих культурних та літературних обставинах зовсім инакшу, як у Росиї. Де в нас досі анархізм проявляєть ся теоретично, там він дуже подібний до німецького анархізму.

Одним із перших чеських анархістів був Сабіна; ще в 1848 році виступає він як анархіст, пізнійше признав ся до нігілїзму в згаданім уже романї „Морана“.

Побіч полїтичного й социяльного анархізму показуєть ся в нашій лїтературі новійших часів індівідуалїстичний відтїнок, рід аристократизму. І се знов німецький, прямо Штірнерівський вплив. Та головно Ніцше вплинув у нас на молодше поколїнє. Крім Ніцшого ще деякі Французи, забарвлені Ренановим аристократизмом. Під кінець вісїмдесятих років проголошено знану статю молодого писателя Шауера, як национальний нігілїзм. Той чисто націоналїстичний нігілїзм усе ще лякає декого і навіть є письменники, як Шімачек, що й до нинї чують потребу боронити перед ним вітчину і народ, розуміє ть ся, чисто націоналїстично, без глубшої ідеальної основи.

У нас анархізм, звіть його як хочете, все таки **не ческий.** Ческий спосіб думаня, на скілько я можу зрозуміти його, все буде радше соціяльний, ніж анархістичний.

Не можу тут основнійше розібрати справи; вистарчить сказати, що під іменем чи то індивідуалїзму, субєктивізму, анархізму, чи нїгілїзму, виступають ріжні ідейні системи. Я вважаю кождий скрайнїй індивідуалїзм хибою. Ніякий чоловік, ніяке „Я“ не істнує і не може істнувати само. Думка Штірнера хибна своєю пересадою. Чоловік не Бог. Що-ж то за Бог, що родить ся в родині, виховуєть ся в суспільности і для суспільности? Хто-ж того не бачить? Тільки теоретична короткозорість може при всїй своїй нїби то бистротї так ізолювати одиницю, як се пробував Штірнер. Бути лише одиницею без ніякої сполуки з иншими одиницями прямо неможливо. Нема ніякого Я самого в собі й самого для себе. Скрайнїй індівідуалїзм блудить морально й теоретично через те, що він те Я ставить на рівнї зі сьвітом і Богом.

Се ще не перечить тому,щоб стремлїня богатьох новочасних індівідуалїстів до виховуваня сильних индивідуальностий не

були оправдані. Се зовсїм не те саме, що пропаґанда скрайнього індивідуалїзму! Умірений, справдї фільософічний і етичний індивідуалїзм хоче, щоб у суспільности витворили ся з'єдиненими силами на основі любови різко відокремлені типи, характери та особистости.

———

## IV.

## Утілїтаризм.

Утілїтаризм. — Етика роскоші (гедонїзм) і еґоізм. Що таке справди еґоізм? — Анґлїйська, німецька, российська етика утілїтарности.

Утілїтаризм значить етика пожитку (від латинського utilis, корисний). Хосен, користь має бути метою всякого дїланя. На питанє, що є хосенне, дістаємо відповідь: приємність, радість. Тому утілїтаризм є заразом тькож гедонїзмом, т. з. етикою роскоши (від грецького ἡδονή, роскіш). На питанє, який хосен, яка роскіш? одержуємо подвійну відповідь. Одні говорять: моя власна користь і тільки моя власна є предметом моеї думки, моїх змагань. Другі кажуть: не тільки мій хосен, а також хосен можливо найбільшої маси, а то й загалу. Тим то в ан-

ґлїйськім фільософічнім жарґонї говорить ся про maximum приємности, про „максимацію“ радости. Деякі доходять до того, що вступають ся за як найбільшою можливою роскішю всїх чутливих сотворінь.

Клясичним краєм тої фільософії є Анґлїя. В новійшім часї довів її Бентам до обдуманої системи. Кождий чоловік стремить природним спосcбом тілько до власної втїхи, а обминає горе. Питаю: чи се правда, що чоловік стремить тілько до роскоши? Приміром той, що віддає ся студіям і хоче дечого навчити ся, чи шукає він тілько роскоши? Певно нї, він шукає науки, знаня. Утілїтарист каже, що він про те стремить тілько до втїхи, бо всьо, що робить чоловік, веде тілько до осягненя роскоші. Се не правда. Чоловік старає ся також і про дещо иньше крім роскоші. Не говорю, що він не стремить до роскоші, але не правда, буцїм то він стремить взагалї тілько до роскоші. Розберім тілько своє й иньших людий стремлїнє, то не зможемо Бентамови признати рациї.

Заходить дальше питанє, чи се всьо одно, коли хтось шукає роскоші пр. у пиві, або в якім творі штуки? Бентам не робить тут нїякої ріжницї, йому однаково,

до якої роскоші хто стремить; діло тілько в тім, щоб вона була як найбільшою. Проти того замітив Мілль, що є ріжниця в якости роскоші. Я думаю, що Мілльова правда: хто краде, той знаходить і в крадїжи приємність. Коли-б ми кожду роскіш саму собою признавали добром, то було би на сьвіті дуже погано. Треба додати, що не кожда роскіш добра, а тільки — дїйсна, правдива роскіш.

Тут доходимо до найтяжшої точки. Бентам вірить, що чоловік з природи еґоїст, що кождий стремить лише до своєї власної а ніяк не до чужої роскоші. Питанє, як дійде такий еґоїст до тої утілїтаріяньскої формули, що роскіш, щастє як мога найбільшого числа людий повинні бути метою всякого дїланя? Звідки той огляд на як найбільше можливе число, коли чоловік є з природи лиш еґоїст? Як виповзає той ахри-еґоїст із себе самого, як робить ся социяльним і здружує ся з иньшими людьми? Се твердий горіх для того, хто говорить, що чоловік є тілько еґоїст і не може взагалї любити ближнього, бо т. зв. любов ближнього, се тілько замаскований, утончений і обчислений еґоїзм. Дехто помагає собі таким міркуванєм: Коли-б (коли-б!) кождий чоловік знайшов

своє щастє, то всім було-б добре. Чи „кождий“ значить те саме що „всї“? Може було-б се можливим, як би кождому впало щастє з неба і ми не мусїли озирати ся один на другого; чи се так дуже рідко лучає ся, що одному як раз тому веде ся, що він робить кривду другому? Кілько то так званих щасливих, котрі окупили своє щастє тим, що потоптали иньших? Тим то не можна сказати, що коли-б кождому вело ся добре, то булоб добре загалови. Коли-б чоловікови не була вроджена хоч крихітка несвоєкорисної любови до ближнього, то не було-б загалу, а бодай тому загалови не було би добра. Взагалї слаба сторона тої фільософії і етики уживаня лежить в тім, що вона не узнає вроджених, несвоєкорисних стремлїнь чоловіка. Справедливо не подобаєть ся еґоістичний радикалїзм більше критичним утілїтаристам. Мілль жадає навіть саможертви.

Утілїтаризм ширив ся в Анґлії й де инде тому, бо видавав ся дуже практичним. Коли людям подати раду, що кождий має дбати лише про свою власну користь, то се видаєть ся очевидним і практичним. А про те воно лише видаєть ся. Коли-б кождий так просто знав, як стати щасли-

вим, тоді не було би так богато нещасливих з власної вини. Припис: „Пильнуй своєї користи“ меньше пракричний, як би хто гадав.

Противники закидають утілїтаризмови, що він веде до морального торгу, що голе „do ut des“ дає дрібну, буденну, не геройську мораль. Пригляньмо ся житю основателїв тої школи, то мусимо сказати, що се були дуже ідеальні люди. Бентам був консеквентним у теорії, в своїй теорії еґоізму, а про те працював весь вік для загального добра і його імя зазнає в цілім сьвітї високої пошани. Ще по своїй смерти хотїв він бути хосенним і записав своє тїло анатомам. Мілль був не меньше ідеальним. Певна мірка практичної моралї, се ще зовсім не лихо, а при тім добре й те, що вона вчить людий числити. Справдї не один любить якусь романтичну, сантиментальну фільософію й етику; однак розібравши сю романтику і сантиментальність бачимо, що вона ще більш еґоістична, як самий явний еґоізм.

Заступники гедонїзму, рішучі прихильники Епікура не завсїгди віддавали ся найгрубшій роскоши та жадобі вживаня. Згадую про се з увагою, що люди часто по-

ступають инакше і лучше, як учить їх теорія. Факт такий, що найлучші з тих, що голосили етику вживаня, вступали ся також за поміркованем. Можливо, що чинили се з еґоізму й обчисленя, щоб передчасно не отупіти. Також не забуваймо, що з теорії чистого еґоізму, бодай у кращих заступників утілїтаризму, вийшла социяльна етика. Вступати ся за хосен як найбільшого числа людий, значить шукати хісна маси, більшости, народу, людскости. Отсе й є социяльна етика. І справді всюди з утілїтаристичної науки розвиваєть ся социяльна і просто социялїстична наука.

Утілїтаризм, се національна анґлїйська фільософія; особливо фільософія XIX в. була утілїтаристичною, хоч її початки сягають дальше в давнину.

Бентам розвинув ширше ту саму фільософію, яку пропаґував Адам Сміт і пізнїйші національні економи. Анґлїйська національна економія основуєть ся власне на утілїтаризмі. Бентам уродив ся в р. 1748 а вмер 1832. Він був також основником полїтичної школи. Ся школа приймала ідеї французької революциї, але зміняла їх в характеристичний спосіб. Те,

чого хотіла французька революция доконати силою, старали ся Анґлійцї перевести своїм утілїтаризмом. Французи більше революцийні, Анґлійцї постійнїйші, спокійнїйші. Наступники Бентама здемократизували парлямент перевівши в 1832 р. реформу анґлійського парляменту, але сам Бентам був теоретично противником французької революциї, а головно прав чоловіка, які видавали ся йому утопійними.

Найзнатнїйші заступники утілїтаріянїзму в Анґлїї були побіч Бентама оба Міллї, особливо витиснув пятно нинїшному утілїтаріянїзмови Джон Стюарт Мілль. Також Спенсерова фільософія еволюциї (віра в поступ) приймає утілїтаризм. Так само анґлійський і американський т. зв. етичний рух у своїй сути утілїтаристичний.

В Нїмеччинї ся наука почала ся аж геть пізнїйше. Нїмцї — вже Кант — дуже сильно прихиляли ся й до практичної фільософії, але вони не були утілїтаристами. Аж анґлійський вплив допоміг і тут до розширеня утілїтаристичної фільософії. Сюди належить Ф а є р б а х, від нього черпали М а р к с і Е н ґ е л ь с, з новійших Ґ і ж и ц к и й.

В Росиї завдяки впливови національної економії ся фільософія дуже розповсюднила ся. Всї російські прихильники емпіризму і практичного социяльно-полїтичного стремлїня були утілїтаріянцї. Те, що Росияни називали реалїзмом, було первісно утілїтаризмом. Його головними речниками були социялїстичні мислителї і критики Чернишевский, Добролюбов, Пісарев, що радикалїзував ідеї Турґенєва, висловлені в його романї „Батьки й дїти“. Пісарев голосить: добре те, що кому подобаєть ся. Практичний напрям довів Пісарева до того, що він так остро вдарив на всю штуку й естетику. Що значить, питаєть ся Пісарев, Рафаель? Його образи не варті й одного шеляга. Подібно оцїнює він Пушкіна, Ґетого й Шіллєра.

Представителем чеського утілїтаризму був Кароль Гавлїчек. Гавлїчкова фільософія також по більшій части утілїтаристична, або, як він сам її називає, фільософія здорового розуму. Справдї Гавлїчек не подає нїякого теоретичного засновку, але на дїлї його полїтика й фільософія чистий утілїтаріянїзм.

V.

## Пессімізм.

Пессімізм. — Етика терпіня і всесьвітного болю. Шопенгауер і його наступники.

Головним представителем новочасного пессімізму був Шопенгауер. (Пессімізм походить від латинського pessimus, найгірший.) По його думції сьвіт, се можливо найгірший зі всїх можливих сьвітів. Тим виступає він проти супротилежної науки, яку головно розвинув Ляйбніц, що сей сьвіт найліпший зі всїх можливих сьвітів. Виступаючи проти оптімізму (від латинського optimus, найліпший) відкидає він передовсїм його фільософічну підкладку, власне віру в Бога. Шопенгауерове переконане про марність сьвіта і житя, се головно атеїзм, віра, що сей сьвіт не може бути твором якогось всемудрого і вседоброго Бога.

Коли сьвіт істнує без Бога, без нїякого творчого і пануючого розуму, то в чім же його суть? Шопенгауер відповідає: воля, се суть сьвіта. Отже все таки

якийсь Бог? Так, але Бог сліпий, зівсім сліпий. Бо Шопенгауерова воля сліпа. Вправді воля в чоловіці тісно звязана з розумом, але розум, ум чоловіка, се щось другорядне, не має великої ваги, бо всяке людське думане при близшім огляді являєть ся тільки іллюзиєю (обманом). Головна річ у чоловіка і у всїх иньших живих та неживих істот і річий, се воля, воля до житя. Розум, се якась відбитка тої волї в зеркалї сьвідомости. Кінець кінцем і Шопенгауерова воля, се тілько іллюзия, бо так само як Штірнер і иньші, був і Шопенгауер суб'єктивістом: сьвіт, се тілько мій образ (наголовок головного твору Шопенгауера: „Welt als Wille und Vorstellung“). Чоловік представляє собі сьвіт, але поза його умом того сьвіта нема; нїчого нема крім слїпої волї до житя; та воля, се всьо, але те всьо, се властиво нїщо, бо воля може й мусить бути переломаною, „запереченою“. Пессімізм Шопенгауера, се в самій річи нігілїзм.

Як переважна часть нігілїстів та суб'єктивістів, і Шопенгауер не дуже консеквентний. Бодай він цїнить штуку, артистичні ідеї дуже високо, бо в них чоловік підхоплює тайну житя, сього великого нїщо. Особливо музика по думцї Шо-

пенгауера, се мельодія до нужденного тексту сьвіта, музика найповнїйше наслїдує сьвіт. Ришард Ваґнер зробив сю містичну теорію музики дуже популярною. Так само неконсеквентним був Шопенгауер і в чистій теорії пізнаваня. Сьвіт з одного боку має бути тільки нашою уявою, але заразом має він бути також волею, а ся воля має бути не тілько в підметї, але також і в річах поза підметом — правдивий танець між мечами, який мусять виводити всї субєктивісти. Поминаємо вже питанє, яким правом добачує Шопенгауер у всїх річах якусь волю.

А коли чоловік, як голосить Шопенгауер, переконаний, що сей сьвіт, житє не має нїякого значіня, і що було-б лучше не бути, чим жити, то чи з того не слїдує не то наука, а навіть дїло: проч з житєм? Деякі пессімісти справдї захвалюють смерть — самовбійство. Вони найґадше хотїли би намовити всю людскість до того, щоб як можна відразу зробила кінець свойому істнованю. І були такі прихильники Шопенгауера, що не вагали ся вчинити сей остатнїй крок. Та сам основник фільософічного пессімізму вмів погодити ся з житєм, а навіть скомпонував на основі свойого пессімізму щось в роді гуманної етики, етики співчутя: чоловіка

лучить з чоловіком співчуте; в роскоші вони не можуть поєднати ся, бо її й нема на сьвіті. Шопенгауер задає собі немало труду, щоб підвести протоколярну суму зла; про роскіш взагалі не може бути й бесїди. Коли й є яка втїха, то вона властиво тільки позірна, се тільки полекша в горю, отже тільки неґативна радість. Та безутїшне жите не має нїякої вартости, вчить Шопенгауер, і тому чоловік повинен його залишити, але не радикальним самовбійством, тільки резиґнацією. Чоловік, що зовсїм убив свою волю, є для Шопенгауера сьвятим. У всїх релїґіях, що були пессімістичними, зазнають тому сьвяті великої пошани, і справедливо — вчить Шопенгауер, — бо сьвятий проникнув сьвіт і його нїкчемність і зрікає ся тому своєї волї. Найбільших сьвятих бачить Шопенгауер в Индиї; се ті, що здержують ся від страви і мов погасаюче сьвітло переходять до вічного нїщо (нірвани). Самовбійство Шопенгауер відкидає, бо той, хто підносить на себе руку, властиво хоче жити т. зн. хоче лїпше жити.

Не вважаю потрібним входити далї в самодурство тої психольоґії; адже ясно, що такий сьвятий не зломав свою волю, але скріпив; чоловік, що резиґнує після

ради Шопенгауера, має далеко сильнїйшу волю, як самовбійця. Взагалї вся психольоґія Шопенгауера не видержує критики і цїла пессімістична система паде сама собою задля своєї пересади.

Але дивно, що в 19 столїтю, в віцї такого полїтичного і господарського розцьвіту, в віцї такого скорого поступу і власне серед такого високо осьвіченого народа, як Нїмцї, в осередку фільософічної думки,могла так розвинути ся пессімістична фільософія.

Се справдї незвичайно важна признака часу, що пессімістична фільософія не тілько зродилась, але ще знайшла стілько прихильників. Се значить безперечно, що той величний поступ, що наша цівілїзация має не одну хибу. Нїхто не може сказати, що Шопенгауер не був глубоким, великим мислителем; тим важнїйший він зі своїм впливом для оцїнки часу.

Шопенгауерові погляди розбили ся об субєктивізм (ідеалїзм). Скоро істнїє тілько власне Я, то те Я не може бути щасливе й задоволене. Чоловік не видержить бути самим, хоч би він обявив себе Богом! Та одинокість веде до розпуки. Впрочім головний настрій Шопенгауера не розпука, тілько гнїв; Шопенгауер рад-

ше сердить ся та злить ся; його пессімізм більш активний, бунтівницкий, чим пассивний, розпучливий; головна вага у нього паде власне на чуте та волю, а не на розум. Се зрозуміле саме собою в часї романтики, бо в самій річи фільософія Шопенгауера, се чиста романтика. Вже Руссо виступав романтично проти цівілїзациї, бажаючи, щоб чоловік жив як дикун. Німецький романтик Шлеґель бажав жити як ростина, веґетувати. Люди бояли ся думки. Ота романтична втека перед думкою, втека перед теперішністю в далеку минувшину захоплює й Шопенгауера.

Проти пессімізму виступив новочасний оптімізм, наука еволюциї. Після Шопенгауера нема нїякого поступу; сьвіт лихий і може стати хиба гіршим, а не лїпшим. Проти сього виступає анґлїйський еволюціонїзм з вірою в поступ. Головно социялїзм приняв сю віру в поступ, хоча приняв до себе також частину пессімізму. Говорено, що социялїзм для минувшости і теперішности пессімістичний, для будущини оптімістичний. Важне те, що социялїзм, а з ним і маса вірить, що буде лїпше; тим чином пошкодив еволюціонїзм своєю вірою далеко більше пессімізмови,

ніж новійші фільсофічні системи. Тому деякі пессімісти, перш усїх Гартман, роблять заходи злучити еволюціонїзм зі своєю наукою. Розуміеть ся, даром, бо коли зло не буде поборене добром, то лишить ся як є, або може бути хиба ще гірше.

Годить ся ще вказати на звязок новочасного пессімізму з так само новочасним гедонїзмом (утілїтаризмом). Утілїтаріянїзм учить людий дбати про своє щасте і роскіш і тільки про роскіш; але в погонї за щастєм приходить новочасний чоловік до зрозуміня, що сим способом щастя не знайде. Розуміеть ся!

Щасте щезає, скоро хтось отак насилу шукає його. Хто гонить за щастєм, уже його й стратив. Кождий чоловік рад бути щасливий, певно, та скоро зачне таким рафінованим способом шукати щастя, то не знайде. Дуже гарно переведено се в казцї про дурного Івася. Оба розумні, вчені брати, що гонять за щастєм, не знаходять його; дурний Івась не думає про щасте, тільки працює і помагає, де треба і де може, і ади — він щасливий і ще в кінцї ратує обох нещасних братів. В тій казцї про дурного Івася зложив нам нарід велику етичну мудрість: не шукай

щастя! Сьвідома, а тим паче хутромудра погоня за щастєм робить нещасливим. Новочасний чоловік гонить на господарськім і социяльнім, на фільософічнім і артистичнім полї за втраченим щастєм, за втраченим раєм...

———

## VI.

## Еволюціонїзм.

Еволюціонїзм. — Природничий еволюціонїзм. — Натуралїзм взагалї. — Натуралїстичний матеріялїзм. — Дарвінїзм і його етика.

Поняте „поступ“, „розвій“ сьогоднї для кождого звичайне і знане; в старину а навіть іще в середнїх віках нїхто й нїколи не думав, щоб у суспільнім житю був якийсь поступ. Тодї вірили, що в релїґії мають абсолютну правду, тай загалом усьо вже готове на завсїгди й на віки; взагалї не було думки про історичний, поступовий рух, про ступневе вдосконалюване. Аж нові часи — і саме тим вони нові — визначають ся тою вірою в розвій і поступ. Той погляд продер ся поволи до ріжних галузий житя. Стали думати про поступ в науцї, в штуцї (ренесанс), в релїґії (ре-

формация), і крок за кроком здобували той поступ у всїх областях. Зовсїм окремий вираз знайшла ся думка в новочаснім еволюціонїзмі. Слово значить: наука про розвій. Головно маємо на думцї при тім дарвінїзм, науку Дарвіна. Однак дарвінїзм тепер тілько одна з багатьох еволюціонїстичних наук; бо вже є також проти-дарвінїстична наука розвою. Все таки дарвінїзм також і для ширших кругів, се найважнїйша система еволюціонїзму: в кождім разї можна на нїм добре пояснити, о що ходить в еволюціонїзмі що до етики.

Дарвінїзм опирає свою віру в поступ, в удосконаленє й поліпшенє всїх станів і річий з поколїня в поколїнє на природничих науках. Дарвінїзм подає природничу етику. Зовсїм популярно, хоч не зовсїм справедливо говорять, що чоловік після Дарвіна походить від малпи. От таке виображенє вироблюють собі ширші верстви про дарвінїзм і еволюціонїзм; воно не зовсїм правдиве, та в загалї виявляє головну ідею. А дальше говорить ся про боротьбу за єствованє. Боротьба за єствованє, се дуже модний оклик. Слово „боротьба" гомонить по всїх усюдах. Дарвін вірив, що кожде сотворінє веде з иньшими постійну

боротьбу за єствоване, за житє, і що в тій боротьбі слабший гине, а сильнїйший перемагає, що затим та боротьба є средством удосконаленя. А ся його наука ще й тому приняла ся серед мас, бо вона буцїм то дуже ясно витолковує поступ людської суспільности. Ту науку, яку Дарвін висловив зразу тілько про зьвірята, перенесено на чоловіка, його суспільність і історію і через те доконано значної революції в мисленю. Природничі науки здобули собі велику повагу і тому дарвінїзм і еволюціонізм так сильно вплинув на етичні погляди. Наука про боротьбу як средство поступу приняла ся в найдальших кругах, а головно також серед соціяльної демократії. Національні економи вже передше говорили богато про кункуренцію; тепер вказано на те, що загально природна боротьба в суспільности виявляєть ся як господарська конкуренція.

Сензацийне було відкритє на т. зв. штучного добору. Штучний добір бачуть дарвінїсти пр. у війську: вишукуєть ся найздібнїйших, найздоровших, найсильнїйших, тих жертвуєть ся смерти на полї бою та трудам жовнїрського житя, а найслабші лишають ся дома і збільшають дальше людську суспільність. Так пов-

стає слабша ґенерация. Також новочасна медицина є средством штучного добору, вона вдержує слабих при житю. Противлежно до людського штучного добору, добір природи з немічними безоглядний; але як раз тим видосконалює природа чоловіка. Коли давнійше часто вірили, що чоловік поправляє природу, то нині чуємо противне: природа виховує чоловіка в важкій боротьбі за єствоване.

Погляди про штучний добір і його хиби довели до того, що многі прямо бачили льоґічний вислід із природничої науки про боротьбу за єствоване в тім, що сильнійший має п р а в о дусити слабшого. В імени природничих наук поборювано ідею гуманности: етика гуманности, мовляв, обезсилює нас тілесно й духово; тому проклямовано на основі природничих наук право пястука. Се нове право пястука проклямовано для одиниць, для кляс, навіть а для цілих народів. Ширшала ідея про вибрані народи; вправді вже старинні Жиди вважали себе вибраним народом Божим, а тепер заговорили про народи вибрані самою природою. Ніцше саме через те став таким славним, що на основі дарвінізму прямо заявляв: хто сильнійший, той має рацію; сила, се право!

Одні хотїли те новочасне право пястука народів сформулувати полїтично, другі намагали ся поправити бодай право карне, тому що буцїм то людяність безхосенно і на шкоду людскости штучно охоронює злочинника; злочинники, се вороги суспільности, тому годить ся їх карати як найтяжше і усувати з дороги карою смерти.

Легко зрозуміти, що ті й подібні виводи дарвінїстів змусили декого задумати ся. В самій річи т я ж к о зрозуміти, чому ідея гуманности та гуманна етика має бути так цїлком неприродна, а навіть прямо протиприродна, коли-б чоловік, як хоче нова наука, був витвором природи. Тому думали деякі дарвінїсти, що не слїд із природничих наук виводити обичаєве і юридичне право пястука, бо обичайність незалежна від теорії. В теорії можна приймати боротьбу за єствоване, але для діяльности, для практики треба прийняти гуманність, християнство. Се очевидна софістика. Коли маємо те переконанє, що в цїлій природї а також у людській суспільности ведеть ся боротьба, якою представляє її дарвінїзм, то Ніцше й його прихильники мають слушність.

Я вже сказав, що дарвінїстична наука викликала свого рода революцию. Чоловік думав і доси думає, що він осередок усього сьвіта, що весь сьвіт істнує для нього; а тут чує нараз, що наш прапредок був малпою. Переважна часть людий приняла сю нову науку — не з наукових причин, але тому, що вона була їм на руку в їх революцийнім стремлїню, в боротьбі проти консервативної реакциї. Пр. социялїсти приняли сю науку надїючись дарвінїстичною боротьбою за єствоване скріпити свою науку про клясову боротьбу. Та по зрілій розвазї показало ся, що дарвінїстична боротьба зовсїм не демократична наука. Бо коли станемо на тім, що сильнїйший у боротьбі має побідити, то виходить, що й економічно сильнїйші — нинї капіталїсти — мають право над слабшими — нинї пролетаріями. Подібно й на всїх полях боротьби. Тілько вибранцї, кажуть тепер дарвінїсти, тілько невеличке число здібних і сильних має право над величезною масою. Мілїони і мілїони одиниць родять ся на те, щоб у боротьбі пережило тілько декілька сильнїйших. Найбільше знані еволюціонїсти навертають ся тепер тим чином до аристократизму. Сам Дарвін був здержливий у тім пункті; Гек-

кель а також Спенсер і иньші виводять із сеї науки аристократичні висновки. Гекслї бачить між природою а чоловіком прогалину: в природі верховодить борба, в суспільности має певне право симпатія й любов ближнього; сї два сьвіти не мають зі собою нїчого спільного: для духового, морального сьвіта має значінє закон любови, для сьвіта природи борба. Любов має мету злагодити жорстку форму природної борби. Тим чином заступники дарвінїзму, Гекслї, Уоллес і ин. обертають еволюціонїзм назад до гуманности. В кінцї знаходить дарвінїзм ласку в очах теольоґів. Пощо кричати? Коли Бог зліпив чоловіка з глини, то міг його сотворити з малпи... На цїлій лїнїї первісно радикальна наука зміняєть ся в консервативну і навіть прямо реакцийну. Се не одинокий примір, як радикалїзм розвиваєть ся на щось як раз собі суперечне.

Природничий еволюціонїзм не є справдї для етики нїчим новим; він подає вже давнїйшу віру в поступ, тілько в новім видї. Се-ж тілько природнича формула поглядів нової історичної науки. З етичного пункту насуваєть ся питанє, які внутрішнї мотиви склонюють чоловіка до дїланя

й запопадливости, на котру історія й наука природи дивлять ся обєктивно? На те питане найновійший еволюціонїзм не може дати нїякої нової відповіди, і тому Герберт Спенсер, фільософічний заступник еволюціонїзму, зредукував свою науку в психольоґічнім і етичнім пункті на утілїтаріянїзм. Усї пружини суспільного житя та історичного розвою зводять ся по думцї Спенсера на стремлїне до щастя і втїхи. Ми пізнаємо в еволюціонїзмі давного, дуже давного знайомого.

Ідея поступу зовсїм оправдана; поступ єсть, про се, думаю, не можна серіозно сумнїватись. Але думка, що безконечний поступ усюди довершить ся в короткім часї, се утопія. Ми все більше й більше розуміємо, що добро, яке ми осягли (а воно все ще дуже неповне!) розвивало ся тисячі років, що поступ взагалї буде йти дуже повільно. Також історія не робить скоків, не знає чудес.

Такій вірі в поступ не противить ся факт, що в деяких областях може наступити крок в зад, деяке погіршене, у кождого народа може настати хвиля певного застою або упадку. Можливий навіть повний упадок, як се видно на Римлянах, Греках та иньших вигиблих народах. Пе-

вно, тепер ми далеко тверезїйше починаємо дивити ся на поступ, як давнїйше, але віру в поступ таки маємо і ся віра оправдана. Вона має в собі щось прямо релїґійного. Коли суть релїґії — надія на будучність, коли релїґія додає чоловікови сили, подаючи йому віру й надію на будучність, то еволюцийна наука має в собі щось релїґійного; люди приймають її так як приняли віру в безсмертність душі. Се дуже цінний елемент новочасного еволюціонїзму.

———

VII.

## Позитивізм.

Слово позитивізм нині дуже в моді. Етично воно значить: не треба ломити собі голову стремлїнєм до ідеалів і великими, вічними правдами, лиш „позитивно“ обмежити ся на дїйсність та практичність. Відки береть ся дїйсність, чому нам бути практичними, сього нам по думцї позитивістів не слїд і не дано знати.

Вся фільософія й наука до нинї не сказала нам нїчого путнього про те, звідки береть ся сьвіт і житє, які їх причини й цїли? Наука може вказати нам лише те, що є, і тому позитивізм інтересуєть ся тільки „фактами“ й „документами“. Позитивізм признає, що чоловік інтересуєть ся також тим, що буде, однак не ходить тут о ідеали, а тільки о потрібне знанє на пе-

ред, щоб після того уладжувати практичне поступуванє. Коли буду знати, що стане ся завтра, то тоді й знаю, що мушу робити нинї. Се більше менше основа позитивізму.

Етично вступає ся позитивізм, як доказують його головні заступники, за гуманністю. Основчик позитивізму Конт прозвав себе навіть архієреєм людскости і заснував свою релїґію й церков гуманности.

Молодші позитивісти, передовсїм Тен, понимали свою науку по матеріялїстичному. Добро і зло, чеснота й злочин, се зовсїм такі природні „витвори", як цукор і вітріоль. Тому треба тілько точно обсервувати, що дїєть ся в чоловіцї, в суспільности, щоб після того, по технїчному, уладжувати те, що нам робити, а чого уникати.

Коли позитивіст слїдить за людскістю, коли студіює цїлу історію Греків, Римлян, середні а на конець нові віки, — то се справдї дуже приємно обсервувати, як каже Мюссе: сидиш собі на фотелї і глядиш на сцену. Так само дуже цїкаво по рецептї Золя збирати такі позитивні документи. Тілько один тут гачок:

сї документи тикають ся нас, нашого серця, нашої совісти. Я — також історія!

Позитивізм робить велику помилку, що за самою обєктивною історією, за самим численєм фактами й документами забуває про сумлїнє, наче-б воно не було також фактом, також документом! А що до позитивістичної охоти знати наперед те, що стане ся — нїщо не станеть ся, чого-б я не мусїв зробити або покинути; я мушу рішати ся своєю волею, совістю, а се значить більше, як знанє та передвидженє.

---

## VIII.

### Ніцшівський надчоловік.

Про широку літературну тему „Ніцше“ можу сказати коротко, бо для зрозуміня Ніцшого всї елементи його фільософічної індівідуальности я вже навів передше. Так само Ніцше, як його ідеалїстичні попередники, кладе всю вагу на „Я“; він так само скрайнїй індивідуалїст. Те саме, що пізнали ми у Штірнера: Я, і ще Я, і ще раз Я! Коли тілько я сам істную, то розумієть ся, що нїчого иншого нема, або що воно не має нїякого значіня. Передовсїм нема Бога. Бог умер. Отсе нове евангеліє Ніцшого. Бог не лише вмер, але Я вбив його. Я – убійник Бога. Я признаю ся гордо до свойого титанського дїла. Розумієть ся, що сей всесьвітний злочин Я сповнив лише в понятю, але Ніцше лю-

бується в таких великих словах. Я ще досконалійший чим Бог, учить Ніцше. Не може бути ніяких Богів, бо — **Я Є**. Я, говорить дальше Ніцше, се моє тіло; тіло, се Я. Проте тіло, се міра всїх річий. Тїло, се правда. Не в дусї, не в ідеях, але більше мудрости, чим у цїлій фільософії, є в моїм тілї. А що таке те тіло? Ніцше занадто осьвічений фільософічно, щоб бути тільки матеріялїстом, щоб у тілї бачити тільки матерію; нї, енерґія, інстинкт, жадоба, воля — отсе є тіло. Інстинкт, воля, се правда. Воля бути сильним, бути могучим. Се формула Ніцшого за Штірнером і Шопенгауером. Уся мораль сходить на приказ: будь сильним! Бажанє могучости, се альфа і омеґа всього званя, всьої етики. Але міць має обовязок творити. Хто має міць, той мусить творити: могучий мусить бути творцем. А що ж він має творити? Надчоловіка. Творець мусить бути твердим. Будьте твердими! Сю нову заповідь дає Заратустра. Він відкидає давню любов ближнього; його нова любов має бути тверда. Ніцшому видаєть ся християнство з його любовою ближнього понад міру рабським, слабосильним, без ніякої енерґії. Його надчоловік любить творячи.

Друге велике правило Ніцшого звучить: Сьмій ся! Житєва втїха, втїха, якої заживали і яку відчували Греки, а яку знївечило християнство. Також і тому є Ніцше анти-христом. Гуляй!...

З Ніцшого зівсїм ясно говорить дарвінїзм: сильному всьо вільно — також насилє. В проступку показуєть ся правда. Надчоловікови всьо вільно; розумієть ся, також і тому, хто хоче витворяти його.

Консеквентно на перекір усїй дотеперішнїй політицї й моралї хоче Ніцше змінити значінє дотеперішнїх вартостий, хоче всьо доси признанє на ново сформулувати. Він відкидає не тілько дотеперішню мораль, але також політику. Держава по думцї Ніцшого, се розплідниця слабосильних. Сильний, надчоловік — свій власний пан і пан над иншими (анархізм). Також народність не має для Ніцшого нїякої вартости; що правда, в його очах народ і держава, се все одно. Особливо не вдоволяє Ніцшого офіцияльна национальність, він хоче мати якусь висшу народність, а іменно народ з панів, що мають у собі почутє своєї „панської натури“. Такий народ витворює зелїзом та кровю зі слабих народнїх мас те, чого забагнеть ся. Вкінцї звертаєть ся Ніцше

також проти демократизму. Демократія, а ще більше социяльна-демократія хоче рівности й гуманности, Ніцше хоче нерівности, хоче бути паном. Ніякої гуманности, тілько твердости!

Сим, думаю, вияснено, що Ніцше не подає властиво ніяких нових думок; новий хиба сам спосіб його вислову. Чути з нього дуже часто Штірнера (сестра фільософа впевняє, що він Штірнера навіть не читав), а особливо також Шопенгауера і Дарвіна та його науку про боротьбу та добір. Також дуже замітний вплив Конта, а психольоґічна аналїза розвинена на взір Достоєвского. При всій ворожнечі супроти Прус читаєть ся Ніцше часто як інтерпретация полїтичних засад Бісмарка. Фільософія Ніцшого наскрізь німецка, хоч він кокетує своїм славяньським (польським) походженєм.

Найбільш улюблене слово Ніцшого звучить: н а д ч о л о в і к. Коли чоловік (кажучи популярно) походить від малпи, то з дарвінїзму слїдує, що з нас, сучасного чоловіка, мусить витворити ся з часом висше єство. Як ми вийшли з малпи, так із нас вийде надчоловік. Представмо собі, що вже тепер розвинув ся надчоловік, що він уже є! Співоснователь дарвінїзму Уол-

лєс вірив, що ми вже почуваємо надчоловіка, як він нас веде, нами править. А як показуєть ся той Уоллєсів надчоловік? В спіритичних явищах... Значить ми, люди, відчували би надчоловіка не инакше, тілько так, як зьвірі відчувають чоловіка. Чиж маємо анальоґічно представляти собі, коли вже дійсно з нас вироджує ся надчоловік, що в нашім нутрі, в нашій совісти заходить особливе роздвоєнє — совість ще старого чоловіка і совість уже нового, надчоловіка?...

Ніцше шукає в надчоловіцї ратунку перед упадком, декаденциєю По його думцї людськість упадає поки не вродить ся надчоловік. Також Ніцше шукає так, як і Шопенгауер, ратунку й спасеня. Тому не полишає він витворенє надчоловіка тілько самій біольоґії й природї, але ми самі маємо витворити його в собі і з себе також духово. Тим то й подає Ніцше докладні поученя, як маємо виплекати сильних, здорових потомків. Звідти й жаданє строгого цїломудрія; надчоловік-спаситель Ніцшого має нам помогти проти невпинної декаденциї. Ніцше всюди видить декаденцию, в лїтературі, фільософії, полїтицї, в загалї в житю. Безперечно бачить Ніцше декаденцию в собі самому. Не хочу натякати на його нещасне житє, тілько на те хочу звернути

увагу, що ті ненастанні поклики до надчоловіка, що ся фільософія сили — не є ніякою силою. Сильний чоловік не буде таким способом і так дуже фільософувати про надчоловіка. От тим то як симптом Ніцше варт пильної уваги, а не менше й той факт, що його думки всюди так захопили молодїж. Проти наших Ніцшіянцїв у кождім случаю міг би я замітити, що всї ті сильні слова ще не творять нїякої сили, що слово не стане ся надчоловіком. І тому скінчить також Ніцшівський твердий надчоловік співчутєм до надчоловіка. Надчоловік є все таки тільки — чоловіком. Так само й наука Заратустри про вічне повертанє одиницї, сеж не що инше, як визнанє, що вже далї йти годї.

Ніцше не може нам подати нїякого виходу, бо скрайнїй індівідуалїзм сам у собі неможливий та неприродний. Тому то я цїню признанє Ніцшого: співчутє до надчоловіка, сеж нїщо більше, як тільки признанє, що індівідуалїзм і субєктивізм ведуть до фіяска.

---

## IX.

## Головні основи новочасної етики гуманности.

Ми переглянули цілий ряд етичних систем. Вони найважнійші власне тим, що ставлять собі метою нову, так сказатиб новочасну мораль. В усякім разї сей огляд може переконати нас, що сучасні думки мають дуже сильну етичну тенденцию. Зовсїм певно не мають слушности ті, що закидають нашим часам брак ідеалів. І при всїй розстайности поглядів згоджують ся люди що до певних ідеалів гуманности.

Під кінець, щоб не лиш тілько критикувати, хочемо також від себе сказати дещо про найголовнійші етичні задачі. Передовсїм треба зазначити ріжницю між релїґією а обичайністю. Між ними захо-

дить річева ріжниця; обичайність, се не релїґія, а релїґія — не обичайність. Адже досьвід учить, що чоловік може бути дуже віруючим, відданим своїй церкві, а про те не то що не обичайним, а навіть просто наморальним. Не говорю тут про лицемірство, лише кладу вагу на ріжницю між релїґією а моралю. Обичайність повстає з відносин чоловіка до чоловіка; мораль потрібна нам у наших відносинах до ближнього. Релїґія повстає з відносин чоловіка до всего сьвіта, головно до Бога. Релїґія має ширший обсяг, як обичайність, і містить її в собі.

Релїґія має служити обичайности за підставу. Я не можу подумати собі останнього рішеня також і в обичаєвих питанях без релїґії. Та менї не досить позитивної т. зв. церковної релїґії, яку маємо тепер. Я хочу обичайности з релїґійною основою, але на підставі иншої релїґії, не тої, якою нинї офіцияльно торгують. Яка се має бути релїґія, про те тут годї розводити ся. Лиш се скажемо ще раз, що релїґію не слїд індентифікувати з церковною теорією, з церковною наукою. Значить, ми відмежовуємо свою релїґійну етику також від теольоґічної та церковної.

При питаню про основи обичайности насуваеть ся нам одно важне, хоча й формальне питане: як пізнати, щó етично добре, а що зле? Що тут рішае? Точнїйше сказавши: чи можу я вивести засади обичайности з розуму, чи з чутя? З розуму виводили їх майже всї старші фільософи, особливо в XVIII віцї. Розумова фільософія, раціоналїзм — се була фізіономія віку великої революциї. Тодї була мода у всьому покликувати ся на розум. Нинї люди залюбки звертають ся як в теорії так і в практицї до чутя. Після періоду раціоналїзму прийшла пора на чуте.

Характерною появою доби раціоналїзму і основаної на розумі етики був Кант. Нехай чистий розум дає чоловікови катеґоричний приказ, вроджене, внутрішне знане того, що має бути; той приказ після Канта санкціонує ся розумом. Навпаки твердять етичні противники раціоналїзму, яких проводирем назву Юма: обичайність основана не на розумі, а на чутю, головно-ж на вродженій симпатії або гуманности, на любві Любити друг друга, отсе й весь кодекс усьої обичайности. Нема потреби найперш доказувати сей припис, чуте піддає його кождому в серце зовсїм безпохибно.

Я пристаю до тих, що виводять обичайність із чутя, однак не вірю, щоб чутє мало бути противенством розуму. Бувають ріжні чутя: гарні й негарні, благородні й неблагородні, високі й дикі — однак етика чутя не сьміє губити ся в чутях. Я стою на тім, що чутє людяности в гармонії з розумом може нам служити певною основою моральности.

Рішивши формальне питанє, як доходити до основ моральности, пояснимо сам зміст тих основ; з того, що ми чули досі, виберемо собі що найлучше. Тілько бою ся, що всьо се видасть ся зрозумілим само собою. Я все пригадую собі того премудрого Саламона, який скликав кравців, говорячи, що має їм сказати щось дуже важне. Вони всї зійшли ся, щоб від Саламона почути науку, а він сказав їм: як починаєте шити, не забувайте перед тим зробити в нитцї ґудза.

Найперш проте в самій річи нїчого нового, лише стара і давно признана основа обичайности: „Люби ближнього, як самого себе“ А хтож той ближнїй? Говоримо про ідеал гуманности; я приймаю той ідеал. Він має для нас подвійне значінє. Найперш: ідеал чоловічности, — бути

чоловіком. Відтак: огляд на спів-людий в найширшім значіню.

Але гуманність як любов людскости в найширшім значіню легко стає абстрактною, істнує тоді лише в фантазиї, а не в діяльности. Любов мусить мати спромогу концентрувати ся на означений предмет. Всїх любити рівною мірою не можна; ми винаходимо собі предмети нашої любови і мусимо їх винаходити. Ми мусимо мати означену мету. І тому ближнїй, коли любов до нього має бути практичною, активною, мусить в самій річи бути нам близьким. І так кождому найблизші мати, батько брат, сестра, жінка, дитина. Ми навіть не догадуємо ся, як богато можемо зробити в тім тїснім крузї, який, здаєть ся нам, ми любимо. Прошу, нехай кождий запитає себе самого і нехай гляне на себе і на свої відносини до найблизших йому осіб, то часто налякаємо ся, як мало ми їх знаємо і як мало ми їх в дїйсности любимо. Принайменьше не можна сказати, що ми любимо тих, кого так мало знаємо. Найблизші між найблизшими повинні бути наші дїти. Вже від давна стоїть написане: „Чти твойого батька і твою матїрь!“ Я гадаю, що треба додати: і май пошану для душі твоєї дитини! Памятай про гря-

дуче поколїнє! Вправдї любов бажає бути обопільною, одна · не сьміє зупиняти ся на обопільности.

Мужови найблизша жінка, а жінцї муж. Ті так сердечні відносини мусять бути осьвічені правдивою, найдїяльнїйшою любовю. Жінка нехай буде зівсїм рівнорядною мужови, тільки треба признати фізичну ріжницю: жінка слабша.

Коли ідеал гуманности з огляду на загал людскости стає неясним, то чи він буде яснїйшим, коли станемо голосити любов до свойого народа? Чи-ж не є також нарід ще не зівсїм ясною і тілько загальною ідеєю? Вона меньше загальна, як ідеал людськости, але для більшої части людий розпливаєть ся й ідеал національности в пусту фразу і конець кінцїв ми любимо лише себе самих. А кількож то брехень городить ся нинї в імени народу, в імени людськости!

Любов, гуманність мусить бути позитивна. Часто ненависть до другого народу вважаєть ся вже доказом любови до свойого власного. Далеко висша річ не відчувати нїякої ненависти, а тілько любити позитивно. Я не стану сперечати ся, чи можна щось чуже полюбити так, як своє власне. Примір ом чужий нарід так любити як свій. Того вимагати булоб неприродно,

але привикаймо любити наш нарід, свою родину, власну партію, любити всякого позитивно, то значить, без підкладу ненависти, а отворить ся нам зівсім новий сьвіт.

Любов мусить бути діяльною. Ми мусимо дещо робити для ближнього, працювати для нього. Але неспокійне, роздразнене шукане та шастане не є нїякою роботою; праця повинна бути спокійна й сьвідома цїли. Нинї працю цїнять уже всюди високо. Але й не-праця може бути працею; маю тут на увазї вислов Мільтона: хто тільки стоїть і жде, то й сей також служить. Звертай увагу на те, що дїє ся! Сама праця не є нашим ідеалом, остатньою метою, а лише средством. Признатись по щирости, всї ми хочемо мати як найбільше вільного часу. Певна річ, тодї виринє нове питанє: що почати з тим вільним часом?

Працею зоветь ся дрібна, нелюба праця. Праця, се те, чого ніхто не хоче робити з охотою. Але ми романтики, ми хочемо бути героями та звеличати себе великими ділами. Діла, тільки не працї! А проте кілько то буває вождів і героїв, кілько то людям удають ся великі дїла? Ми всї бажаємо стати вождами. Нема сумнїву, і вожди мусять бути, але бути

вождом ще не значить бути паном. Добрим вождом буде той, хто вміє служити і відчуває, що й він сам підлягає і хоче підлягати. Певно, деколи треба великих жертв, однак рідко. Безперечно нема богато таких людий, що мали нагоду жертвувати своє житє, але всї ми малюємо собі (в фантазиї) ситуациї, де ми з охотою дали би за „справу“ наше житє. Та се тілько фантазія, фраза. Людськість, наш народ, наша родина, партія, товариш потребує нашої працї.

Не шукаймо вподоби в мучеництві! Ми не сьміємо любити смерть. Дивна річ: люди хочуть жити, а не можуть відірвати ся від смерти Коли хочемо житя, то не повинні ми хотїти мучеників. Коли доси кликало ся: проч з мучителями! то мусимо додати: проч з мучениками! Доки будуть мучителї, доти будуть і мученики, але доки будуть мученики, доти не переведуть ся й мучителї. Пригадайте собі симпатичну Маріянну в романї Турґенєва „Новь“ — як то вона хоче за Росию жертвувати своє житє! Раз у раз дожидає вона нагоди, коли народ скаже: тепер клади твою голову на колоду — але ся хвиля не надходить, хоч як вона бажає її. За те приходить практичний чоловік, директор фа-

брики, Соломін, і виясню𝑒 їй, о що тут властиво ходить. Росия не жде людської жертви, але отсьому брудному хлопчикови треба добре вичесати волосє, сю нечисту посуду треба чисто вимити і т.д., се п о т р е б а. Працювати, значить поборювати все негарне, зле, лихе і то поборювати консеквентно. Всюди, завсїгди, а головно, в його зароді. То значить — бути не радикальним, а видержаним. Сказати-б так: не мати страху! Зо страху вживають люди насиля, зо страху говорять неправду. Тиран і брехун живуть у страсї, а рабом є так само той, хто насилує другого. Сенека сказав: Centemptor suaemet vitae dominus alienae (хто не дбає про своє власне житє, той є паном чужого житя). Та ми не повинні нашої сили вживати на зле; хоча сьвіт хоче бути обманюваним, ми не повинні обманювати його.

Любов, се не опянїле чутє. Ми занадто сантиментальні, але сантиментальність, се еґоїзм. Ми любимо голубити ся з дїтьми й дорослими, але не маємо понятя про сьвідому любов, про яку таке правдиве слово сказав Неруда.

Сьвідома любов мусить сказати, хоч і як се чудно на перший погляд: люби й себе! А прецїнь в тім нема нічого див-

ного; вже Христос сказав: люби ближнього твого, як самого себе! Та люди не знають, як мають любити себе самих. Лукавство й вирахованє, то ще не любов себе самого. Люби себе, значить, дбай про себе. Покинь безнастанне ущасливлюванє иньших, сповнюй тільки свій обовязок.

Велике лихо лежить в тім, що ми безнастанно живемо в трівозї, що скаже про нас сусїд. Головна річ — щоб мати свій власний осуд, свою особистість, індівідуальність. Постановім собі бути самими собою. Ми не потребуємо жити на чужий рахунок, на чужу совість.

Мораль основуєть ся на чутю. Але не кожде чутє благородне й гарне; а що мораль основуєть ся на чутю, то про те вона не перечить розумови. Тому мусимо стреміти до образованя, бо чутє слїпе; мусимо розумом присьвічувати чутю. Мусимо змагати до практичного, але також до загального й фільософічного образованя. Нинї треба особливо також історичного й полїтичного образованя. Обичайність хоче нинї бути по найбільшій части полїтичною обичайністю. Ми не можемо тому допускати нїякої прогалини між полїтикою й моралю.

Коли хочемо образованя, то мусимо бути уважними; мусимо навчити ся думати, але не мусимо бути цікавими. Бути мудрими, се наша мета. Всезнайство не робить щасливим.

О скілько можна, мусимо наші сили і відомости розвивати гармонійно. Не тілько духа, але й тіло. Наше образоване мусить бути як мога одноцільне, як мога гармонійне.

Мусимо вірити в поступ, в те, що житє одиниці як і загалу поправляєть ся, вдосконалюєть ся, що йде що раз до ліпшого. Хто вірить в поступ, не буде нетерплячим. Поступати значить перемагати лихо. Перемагати лихо добром, се не так то й тяжко; тяжше буває перемогти добро ліпшим.

Чоловік з природи слабий, але в своїй основі не злий. Тому при спільній помочи можемо поступати на перед.

Правдива любов опираєть ся на надії. На надії вічного житя. Аж така любов, то правдива любов, бо вічне не може бути байдужним вічному. Вічність не починає ся аж по смерти, вона є вже тепер, в отсїй, у кождій хвилині. І тому нічого не відкладаймо до якоїсь далекої вічности!

Вперши зір у вічність не гордуй матерією, тїлом, бо дух, мовляв, то щось висше. Материя, тїло також не марниця. Не материя анї тїло є жерелом злого, тілько дух! Нечистота корінить ся не в материї, не в тїлї, але пливе з духа

Не будь неробою, але й не хапай ся занадто, бо ти-ж вічний. Обміркуй усьо як слїд, а чого сам не докінчиш, те виконають инші. Новочасний чоловік не має спокою анї віддиху. Чого нинї не зробиш, те зробить иньший, а коли анї ти того не зробиш, анї ніхто инший, то скажи собі, що й Бог також дбає про те, що сотворив.

Надія на вічне житє, ось де корінь нашої віри в житє. Кажу віри, бо житє і праця основуєть ся на вірі. Скептицизм, сумнїв непридатні до працї. Але наша віра не може бути на далї слїпою, вона мусить мати певну підставу; ми можемо мати тілько одну віру, таку, що видержала огонь критики, отже переконанє.

Отсе меньше більше сума того, що я вибрав би з обговорюваних тут етичних систем. Як сказано, все се не нове. Але бажаючи справдї збагнути тайну й задачу

жития, ми не повинні ждати ніяких Бог зна яких нових откровеній. Менї все пригадує ся той богатий молодець у евангелію. Від самої молодости виповнював він усї десять заповідий і хоче осягнути вічне житє. Христос радить йому, коли хоче бути досконалим, продати своє майно і добро і піти за ним. „Коли молодець почув се слово, відійшов сумний бо мав великі добра.“ Завсїгди я роздумував над тим, чи він тілько того відійшов сумний, що мав продати своє добро? Очевидно був се зовсїм добрий хлопчисько, образований молодий чоловік, що жив після офіціяльної моралї й офіціяльної релїґії, та почував їх недостачі. Тому пішов він до Вчителя в надії почути щось справдї нового, величнього. Але Вчитель не дає ніякої иньшої ради, як: люби людий!... Ми не повинні шукати ніяких таємних, надзвичайно глибоких, нових формул, не повинні дожидати ніяких послїдних слів на всї загадки жития. Ті загадки старі-старезні, та й відповіди на них також старезні. І богато відповідий добрих і правдивих. Певно, для тебе будуть вони правдиві аж тодї, коли ти сам і в своїх тобі властивих обставинах розчовпаєш їх змисл. Тодї богато з того, що ми вже чули, набере для вас

нового значіня. І так підемо на перед, бачучи в новім сьвітлї те, що ми вже знали перед тим, відкриваючи в старому зовсїм нові прикмети. Тим і покаже ся глибина нашого думаня й розуміня, що власне в тім зуміємо щось пізнати, що вже давно звісне, що чуємо день у день, з чим ми звикли ся і про що були переконані, що розуміємо се вже зовсїм добре.

---

## ЗМІСТ.

Стор.

I. Суть і розвій думок про гуманність. Зміст новочасного ідеалу гуманности. — Ідеал той розвиваєть ся від реформациї та ренесансу. Ідеал природности та природи. — Релїґія гуманности. — Ідеал гуманности не однаковий як до часу та народів: Анґлїйців, Французів, Нїмців, Славян: Росиян, Поляків, Чехів. — Пророчий ідеал гуманности. — Гуманність і народність. — Гуманність, народність і социялїзм. — Гуманність і інтернационалїзм, космополїтизм (лїбералїзм). . . . 3—10

II. Социялїзм. Етичні социялїстичні напрями, передовсім Марксизм. — Також і социялїзм гуманний. — Марксів-Енґельсів „реальний гуманїзм“. — Економізм і так прозваний історичний чи економічний матеріялїзм.

Марксів амораліїзм (лібераліїзм) . . . . . . . . . 10—26
III. Індівідуаліїзм. Суть індівідуаліїзму як протиставлене до соціялізму: субєктивізм, індівідуаліїзм,еґоізм. — (Літературно артистиччний) аристократизм. — Лібераліїзм. — Нігіліїзм. — Індівідуалістичний еґоізм Штірнера. Наступники Штірнера в літературі й політиці . . . . . 26—45
IV. Утіліїтаріяніїзм. Утілітаріяніїзм.— Етика роскоші (гедоніїзм) і еґоізм. — Що таке властиво еґоізм? — Анґліїйська, німецька, росийська етика утіліїтарности 45 –53
V. Пессимізм. Пессимізм. — Етика терпіня і сьвітового смутку. Шопенгауер і його наступники 53 — 61
VI. Еволюціоніїзм. Еволюціоніїзм. — Природничо-науковий еволюціоніїзм. — Натураліїзм взагаліï. Натуралістичний матеріяліїзм. — Дарвініїзм і його етика . . . . . . . . . . . 61 –70
VII. Позитивізм. . . . . . . 70- 73
VIII. Ніцшівський надчоловік 73-79
IX. Головні основи новочасної етики гуманности . . . . . . . . 79 – 92

## ЛЇТЕРАТУРА.

Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. Дві части. 1882/89.

Fouillé, Critique des systémes de morale contemporaine 1883.

Kreibig, Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus 1896.

До соціалїзму: Masaryk, Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus 1899.

До індівідуалїзму: книжка Штірнера Der Einzige und sein Eigenthum вийшла найперше 1845; відбитка в Реклама 1892.

До утїлїтаріанїзму: J. St. Mill, Essay on Utilitarianism. В нїмецькім виданю Т. Компeрца (Das Nützlichkeitsprincip). 1869.

До пессімізму: головне етичне писане Шопенгауера: Die beiden Grundprobleme der Ethik, вид. у Реклама,

До еволюціонїзму: Herbert Spencer, Principien der Ethik. В нїмецькім перекладї Феттера 1889 і скорочене видане Коллїна цїлої системи Спенсера (нїмецький переклад).

До позитивізму: ідеї Оґюста Конта в наведених історіях етики.

До Ніцшого: — головний твір: Also sprach Zarathustra, крім того: Jenseits von Gut und Böse.

31. **І. Франко**. Коваль Бассім . . . . . . . . 1·60 К.
32. **Уілліям Шекспір**. Антоній і Клеопатра . . 1·80 „
33. **Е. Тимченко**. Калевала . . . . . . . . . . 3·00 „
34. **О. Катренко** Пан Прира і иньші оповіданя . 1·40 „
35. **Уіллім Шекспір**. Багато галасу з нечевля . 1·60 „
36. **Іван Франко**. Сім казок . . . . . . . . 1·40 „
37. **Сидір Воробкевич**. Над Прутом . . . . 1·60 „
38. **Уілліям Шекспір**. Ромео і Джульєта . . 1·80 „
39. **К. Сроковський**. Оповіданя. . . . . . . 1·40 „
40. **А. Кримський**. Пальмове гилля . . . . . 2·00 „
41. **О. Конисський**. Молодий вік Макс. Одиниця . 2·00 „
42. **Ґю де Мопасан**. Горля́ і иньші оповіданя . 1·30 „
43. **В. Кравченко**. Оповіданя (друкують ся)
44. **Уілліям Шекспір**. Король Лір (друкуєть ся).
45. **Д. Лукіянович**. За Кадильну, повість . . . 3·00 „
46. **Г. Гайне**. Подорож на Гарц (друкуєть ся).

Ціни подані за оправні примірники. Брошурованих не продаєть ся.

У другій серии, „Науковій Бібліотеці“, вийшли:

Ціна в короновій вал.

1. **Кароль Кавцкі,** Народність і її початки . 0·60 К.
2. **Фр. Енґельс,** Людвік Фаєрбах. Переклад Будового . . . . . . . . . . . . . . . . 0·50 „
3. **Фр. Енґельс,** Початки родини, приватної власности і держави . . . . . . . . . . 1·50 „
4. **Ш. Сеньобо́,** Австрия в XIX столїтю . . . 0·80 „
5. **В. Будзиновський,** Хлопська посїлість . . . 2·00
6. **К. Флямаріон,** Про небо . . . . . . . . . 2·00 „
7. **М. П. Драгоманов,** Переписка т. І. . . . 1·80 „
8. **С. Степняк,** Підземна Росия . . . . . . . 3·00 „
9. **Адріян,** Аґрарний процес у Добростанах . 1·00 „

Брошур другої серии не оправляєть ся.

У третій серии „Літературно-Науковій Бібліотеці“ вийшли:

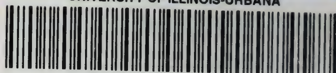
1. **М. Грушевський,** Хмельницький і Хмельниччина . . . . . . . . . . . . . . . . 0.20 „

2. **Курцій Руф,** Фільотас . . . . . . . . . . 0·2
3. **В. Наумович,** Величина звіздяного сьвіта. . 0·15
4. **Панас Мирний,** Лови . . . . . . . . . . 0·0
5. **І. Пулюй,** Непропаща сила . . . . . . . 0·2
6. **М. Грушевський,** Бех-Аль-Джуґур. . . . . 0·1
7. **І. Раковський,** Вік нашої землї . . . . . 0·1
8. **А. Чехов,** Каштанка . . . . . . . . . . 0·1
9. **М. Драгоманів,** Мик. Ів. Костомарів . . . 0·1
10. **Е. Золя,** Напад на млин. . . . . . . . . 0·2
11. **І. Пулюй,** Нові і перемінні звізди . . . . 0·1
12. **Г. Квітка,** Маруся . . . . . . . . . . 0·5
13. **М. Левицький,** Спілкова умова для селянських спілок . . . . . . . . . . . 0·2
14. **П. Куліш,** Орися. . . . . . . . . . . 0·0
15. **М. Кистяковська,** Іван Гус . . . . . . 0·2
16. **О. Стороженко,** Оповіданя. І. . . . . . 0·2
17. **В. Барвінський,** Дослїди з поля статистики 0·2
18. **В. Короленко,** Лїс шумить . . . . . . 0·2
19. **І. Франко,** Шевченко в польській леґендї . 0·4
20. **В. Ґіґо,** Кльод Ґе . . . . . . . . . . 0·2
21. **Е. Еґан,** Руські селяни на Угорщинї . . . 0 2
22. **П. Мирний,** Лихий попутав . . . . . . . 0·4
23. **А. Д. Уайт,** Розвій ґеоґрафічних поглядів. . 0·3
24. **Ів. Франко,** Украдене щасте . . . . . . . 0·5
25. **С. Єфремов,** Національне питанє в Норвеґії 0·3
26. **П. Ніщинський,** Гомерова Ілїяда (1 пісня) . 0·3
27. **М. Драгоманів,** Два учителї . . . . . . 0.4
28. **Е. Золя,** Повінь . . . . . . . . . . . . 0.3
29. **С. Томашівський,** Київська козаччина 1855 р. 0·1
30. **П. Ніщинський,** Гомерова Ілїяда (2 пісня) 0.3
31. **Т. Масарик,** Ідеали гуманности . . . . . . 0·3
32. **Люкіян,** Юпітер у клопотах . . . . . . . 0·3
33. **М. Костомаров,** Письмо до ред. „Колокола“ 0·2
34. **М. Гоголь,** Вій... . . . . . . . . . . . 0·4
35. **І. Раковський,** Вулькани . . . . . . . . 0·2
36. **Е. Золя,** Смерть Олївієра Бекая (друкуеть ся).

**Адреса: Львів, ул. Чарнецького ч. 26.**

☛ **Хто купує за готівку нараз усі книжки ви доси, дістає 25% рабату.**

**Ціна 35 сот.**


UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 060083968